This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

Dr 143.25.5

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE GIFT OF THE

DANTE SOCIETY

OF CAMBRIDGE

ALBERTO SCROCCA

DELLA UNIVERSITÀ DI NAPOLI

SAGGI DANTESCHI

LE TRE FIERE - L'ACCIDIA, NELL'INFERNO DANTESCO - MATELDA - LA " PIANTA DISPOGLIATA „ - NOTA SUL " PECCATO DI DANTE „

NAPOLI
FRANCESCO PERRELLA, EDITORE
1908

SAGGI DANTESCHI

DEL MEDESIMO AUTORE

Saggio critico sull'Orlando Furioso—Napoli, De Rubertis, 1889.

Ero e Leandro — Versione dal greco di Museo— Napoli, De Rubertis, 1890.

Il sistema dantesco dei cieli e delle loro influenze — Napoli, Gennaro Errico e Figlio, 1896.

Elsa — Versi — Napoli, A. Tocco.

Il Peccato di Dante — Roma, Loescher, 1900.

Studio critico sul Paradiso Perduto del Milton— Napoli, A. Tocco, 1902.

Studio critico sull'Agamennone e sull' Oreste di V. Alfieri — Livorno, R. Giusti, 1903.

Studi sul Monti e sul Manzoni—Napoli, L. Pierro, 1905.

ALBERTO SCROCCA

DELLA UNIVERSITÀ DI NAPOLI

SAGGI DANTESCHI

LE TRE FIERE - L'ACCIDIA, NELL'INFERNO DANTESCO - MATELDA - LA " PIANTA DISPOGLIATA „ - NOTA SUL " PECCATO DI DANTE „

NAPOLI
FRANCESCO PERRELLA, EDITORE
1908

Dn 143.25.5

HARVARD COLLEGE
OCT 19 1921
LIBRARY

Dante Society

PROPRIETÀ LETTERARIA

STAB. TIP. DELLA CASA EDIT. PIETROCOLA SUCC. MOLINA—NAPOLI

20-13
41

INDICE

Le tre fiere . . . . . *pag.* 1
L' accidia nell' inferno dantesco. . » 51
Matelda . . . . . » 73
La « Pianta dispogliata » . . . . . » 103
Nota sul « Peccato di Dante » . . » 125

LE TRE FIERE

I.

È opinione comune che Dante entrasse nella « selva oscura » qualche anno dopo morta Beatrice, e vi si *ritrovasse*, cioè s'accorgesse d'esserci, nel trentacinquesimo anno della sua età. Io credo altrimenti. A Brunetto che lo domanda, il poeta dice (Inf., XV):

> **Lassù di sopra, in la vita serena,**
> **. . . . mi smarri' in una valle,**
> ***Avanti* che l'età mia fosse piena.**

Quel modo « avanti », riferito al primo non consapevole entrar nella selva, sarebbe improprio, se fosse usato a significare « assai prima », « otto anni prima » dei trentacinque *(età piena)*. Si aggiunga che, nel racconto del prologo, quasi non si fa divario di tempo tra l'avere Dante abbandonato la « verace via » e il giungere al

SAGGI DANTESCHI

Siffatti inviti della celeste donna, dovendosi riferire al tempo dello errare di Dante per la « via non vera » su detta, mostrano chiaro che questa non fu nella selva, ma fuori; dico, nella vita ordinaria, dove « ed in sogno ed altrimenti » poterono essere le ispirazioni a ben fare, male accolte dal poeta. Conclude la donna:

> *Tanto giù cadde*, che tutti argomenti
> Alla salute sua eran già corti,
> Fuor che mostrargli le perdute genti.

Ciò, finalmente, ritrae la selva; ritrae l'estrema abbiezione morale ove il poeta cadde, e il sonno onde fu preso, per il suo dimorare nel vizio e resistere agl'inviti di Beatrice. La selva, quindi, è l'ultima e più trista conseguenza di falli, cominciati da un pezzo. La selva o, altrimenti, valle selvosa, che, se da un lato termina nel colle, dall' altro mena all' inferno, è propria immagine d'una condizione tale di spirito, da cui può l'uomo uscire per un aiuto soprannaturale, ma che, se questo manchi, lo trae diritto alla perdizione: ond' essa è poco meno *amara* della morte (1). E nella selva

(1) Non può, quindi, essere immagine dell' inferno: che è morte.

sarebbe Dante perito, se la Grazia, desta in suo aiuto, non lo avesse fatto abile a uscirne, e, uscito che fu, a ravvedersi. Certo egli, col guardare in alto sul colle, col prender via verso l' erta e tentare di *acquistarla*, dimostra in sè l'incominciata opera della Grazia, che si rivela a lui primamente e sensibilmente con lo splendore dell'astro onde quella è vestita. E già Maria aveva spezzato lassù un duro giudizio; già Lucia avea mosso Beatrice; già questa era corsa nel Limbo a far ministro Virgilio di tanta impresa di redenzione. Così, a un tempo, (come doveva), su in cielo l'opera della Grazia, e nell'anima del poeta ha luogo l' effetto buono del ravvedimento. Dante, vistasi aperta la ripida via luminosa, vi s'incammina; ma ecco le fiere a impedirlo.

Che sono esse? Vizii di Dante; cioè, nell'ordine in cui gli appariscono, lussuria o invidia; superbia o, invece, gola (com'è opinione di Francesco Torraca nel suo dotto e, in tanta parte, nuovo commento); avarizia? Ma perchè mai, se sono vizii di lui, gli si presentano nella via istessa della salute, e non nella selva, che è il proprio loro luogo? Per questa, era ben naturale

che lo incalzassero; non sopra l'erta, mentre egli, ravveduto, anelava salire e tre donne benedette curavan di lui nel cielo! Risorsero, dunque, improvvisi nella sua anima, e ne ripigliarono l'impero. Ma, nel racconto del prologo, non c'è il più piccolo indizio d'una mutazione sì grave, nè di cagioni che potessero produrla in onta alla assistenza celeste; ed esse fiere si presentano a Dante a guisa di cose, oltrechè impreviste, estranee a lui ed insolite, cioè non a guisa di passioni che gli fossero proprie. E similmente gli atti di lui, prima e dopo l'intoppo, sono di uomo quasi franco da interiore soggezione e risoluto verso il bene. Egli procede verso il colle; lo sale; sfida il primo ostacolo che non sarebbe stato lieve a un cuore invilito; trae fiducia e coraggio dalla stagione e dall'ora che gli ricordano il primo tempo della creazione. Il suo rovinare in basso, poichè la lupa lo insegue, non è un ricadere nel fallo, un ritornare a questo per lo sgomento (1): il che sarebbe naturale se l'impedimento al salire venisse da un proprio

(1) Così il Flamini, nella sua importantissima opera dei *Significati reconditi della Commedia di Dante*, Livorno, Giusti editore, 1903. V. vol. II, p. 208.

vizio, e questo risorgesse potente. Nel racconto di Dante appare ch'egli torna verso la selva perchè non vede altra via che lo scampi dalla fiera; torna « per paura » di questa, e non cessa di piangere, e a Virgilio chiede che lo aiuti da lei. Son tutti atti che tolgono esser le fiere un impedimento proprio al poeta: se pur non sia assurdo che in costui rinascesse la volontà del peccato, mentre su in cielo veglia la Grazia, ed è per giungere l'aiuto; come subito giunge! Senonchè, giunto, gli si rivela impotente a condurlo per quella via, benchè essa meni a « tutta gioia ». Perchè? Un'unica ragione esprime Virgilio: la ferocia della lupa che non lascia passare nessuno per l'erta. Bisogna, quindi, tenere « altro viaggio ». Ma è ragione che non appaga; e si può chiedere, come mai la lupa avesse un così invitto potere, e perchè la Grazia, cho aprì liberamente a Dante una strada tanto più aspra e alta, si arrestasse innanzi alla belva. Questi dubbi son tolti dalle parole di Beatrice; che, ragionando agli angeli nel Paradiso terrestre, afferma essere stato « corto » ogni mezzo alla salute di Dante, salvo il mostrargli le nude anime: *corta*, dunque,

anche la via del colle. E però l' « altro viaggio » fu originato non dalla avversità della lupa, ma dalla insufficienza della via presa da Dante: questa è la ragione vera di esso. Chè se il colle fosse stato atto a campare Dante, niun ostacolo sarebbe valso contro la Grazia, ed egli avrebbe toccato l' « altezza ». Ciò mostra che la lupa non era un vizio di lui; se le era dato vietargli la via *corta*, o insufficiente, del colle, non la più adatta e migliore che, sola, mena alla perfetta libertà o franchezza dal vizio. Il potere della lupa era solo su quella; ivi essa regnava. La libertà morale di Dante (e però degli altri uomini) non era certo in sua balìa; ma sì un bene minore, il bene conseguibile per la via ch'ella teneva, che non può esser altro se non la libertà e, quindi, la felicità civile o politica. Così intendendo, le parti di Virgilio e di Beatrice, le loro ragioni, sono diverse ma concordi; tocca a Virgilio parlare a Dante delle difficoltà naturali, terrene, in un cammino terreno, tocca a Beatrice parlargli dei suoi peccati. Niun cenno a questi, nelle parole di Virgilio. Disdice che un pagano, un condannato nel Limbo, un portatore e ministro dell' altrui volontà, prendesse atto

di maestro e di giudice in cose che s'appartengono alla morale più alta. Egli si tiene contento a dar ragione del suo improvviso apparire e dell' ufficio che assume: questa è la significazione ovvia e naturale del suo discorso. Ma chi crede le fiere vizi di Dante, deve incarnare in quelle l' eccesso di questi, deve far che Virgilio prevenga o usurpi il còmpito che è giustamente di Beatrice. Ed ha l' effetto che la risposta di lui a Dante suoni in tal forma: « La via che tu, amico di Beatrice, hai presa, è buona e mena alla gioia; ma, se tenti percorrerla prima di un certo tempo, sarai sopraffatto dai vizi tuoi stessi, che tu intanto detesti, e dai quali Dio ti vuol salvo. Andiamo, dunque, per altra strada più ardua; conseguirai per questa la libertà del tuo arbitrio ». Discorso strano, che non può esser quello di Virgilio, e, in fatti, non è. Perchè egli parla della lupa come di un male, oltrechè universale, non superabile fino a che il Veltro non giunga. È una condizione questa, che toglie potersi paragonare o appaiare la figura di Dante qual è sul colle, e la figura di lui qual è nei regni delle ombre; toglie di incarnare il vizio di lui nella lupa. Egli sale e si

emenda, e finalmente acquista la libertà, estingue il suo fallo; la lupa rimane viva e nociva. Se essa fosse il suo vizio, quand'egli è in vista del Paradiso terrestre, e Virgilio gli riconosce libero, dritto, sano l'arbitrio (*Purg.* XXVII), dovrebbe trionfare a un tempo dei suoi abiti tristi e della belva, veder questa, se non estinta, almeno oppressa, udirne, se non la morte, la fuga. Ma è altrimenti. Egli entra nella divina foresta, sale nel Paradiso, torna al suo mondo: la lupa è ancor viva. Lo sa per le parole di Beatrice (*Purg.*, XXXIII, 40-45), e poi di S. Pietro (*Par.*, 61-63); rivede, anzi, lei stessa in forma di femmina (*Purg.*, XXXII, 148-150). La gioia che il brutto mostro gli aveva tolto sul colle, gliela contrasta anche ora, nel proprio luogo dell' « umana radice innocente ». Tornato al mondo, mentre narra poetando ciò che ha veduto nel quinto cerchio del Purgatorio, non può tènersi dal maledire la lupa e, con accento tra di ansia e rampogna, chiedere al cielo (*Purg.*, XX, 15):

Quando verrà per cui questa disceda?

La qual maledizione, e la esclamazione seguente, sarebbero al tutto degne di riso,

se fossero fatte per un proprio vizio già estinto una volta, ed ora risorto! Nè basta: l'annunzio istesso del Veltro, fatto prima da Virgilio e ripetuto poi autorevolmente da Beatrice e da S. Pietro, se mai la lupa fosse un vizio di Dante (e così degli altri uomini), sarebbe un vuoto discorso. Perchè toccherebbe al Veltro, cioè a un duce o imperatore o pontefice, spegner nei cuori, durabilmente, uno, il più diffuso se non il più tristo, dei vizi capitali; annullar gli effetti del peccato originale, ricreare l'umanità: opera assai maggiore che la redenzione istessa di Cristo! Non è, e non può esser questo, il còmpito, sebben divino, di un uomo, e, si può dir con certezza, di un imperatore; al quale ultimo spetta guidare alla temporale felicità « secundum philosophica documenta » e trattenere « in camo et freno » gli uomini « sua bestialitate vagantes » (*De Mon.*, III, 16), non ritornarli quali erano prima del peccato di Adamo. Chè se al Veltro toccasse una tanta opera, seguirebbe, nelle parole di Dante, l'assurdo che un termine avrebbe Dio stabilito, di là dal quale tutti fossero salvi sicuramente o almeno esenti di un peccato gravissimo, e prima del quale a

niuno fosse dato scampare, salvochè in guisa « fuori del moderno uso », cioè a Dante soltanto!

Finalmente, se le tre fiere simboleggiassero vizi di Dante, io non so come critici egregi possano vedere in essi altro che i vizi onde il poeta per se stesso si dice o mostra reo, o i due o l'unico (se ad altri pare così) onde si fa accusare da Beatrice, e fu veramente a rischio di perdersi. Io dico, dunque, la superbia, l'invidia, la lussuria, e, se si vuole, l'amore della filosofia aristotelica non emendato dalla teologia, che io credo essergli rimproverato da Beatrice (1), e l'ira, onde a un critico pare che il poeta si accusi per il passar che fa nel fumo degl'irosi nel Purgatorio, e soffrirvi (2). Ma, togliendo l' invidia che fu poca in lui come appare dalle sue parole (3), e togliendo anche l' amore della filosofia su detto, perchè non fu colpa ve-

(1) V., per questo, la già citata opera mia *Il Peccato di Dante*; e la *Nota* in fine di questo volumetto.

(2) F. D'Ovidio, in *Il purgatorio e il suo preludio*, Hoepli, 1906; p. 173 e segg.

(3) *Purg.*, XIII, 133-35:

Gli occhi, diss'io, mi fieno ancor qui tolti,
Ma picciol tempo, chè poca è l'offesa
Fatta per esser con invidia volti.

ramente e Beatrice glie la ricorda dopo ch'egli s'è immerso in Lete, restano, a a ogni modo, superbia, lussuria, ira; i primi due vizi, certissimi. Se è così, qual nome conviene dare alla lupa, che è la più funesta e terribile delle tre fiere? È, opinione, si può dir concorde, dei critici, che essa figuri l'avarizia, o anche, più largamente, la cupidigia. Ma nè per testimonianza di biografi, nè (ciò che importa soltanto) per confessione di Dante, costui fu preso di sì vile colpa: come, dunque, ne fu impedito, a guisa che si vuol credere, nel cammino della salute?

II.

Le fiere non sono, dunque, impedimenti propri al poeta; se pure ad esse si dia il valore non già di vizi in atto ma di abiti o disposizioni al peccare, com'è opinione del Flamini nella eruditissima opera che ho innanzi citata. L'egregio critico crede che « la spiegazione del simbolo delle tre fiere debba scaturire da ciò che Dante suppone di vedere nel suo viaggio alle *perdute genti*, fatto appunto per sottrarsi alla più temibile di esse » (II, 126); crede,

cioè, che quelle incarnino i tre generalissimi modi del peccare che Dante apprese da Aristotile e fece suoi nell' Inferno. E, ripigliando la interpretazione, si può dir, famosa, del Casella (1), la emenda così, che le fiere sieno quei modi, non a guisa però di *categorie intere* o *sintetiche* di peccati, ma a guisa di « disposizioni al peccare, di mali abiti generici, donde i vizî speciali scaturiscono »; e le chiama, nell'ordine appunto in cui si mostrano a Dante, *malizia, malizia bestiale, incontinenza* (II, 128). E' superfluo ripetere, contro questa interpretazione che è pure ingegnosissima, gli argomenti già addotti contro l' altra, più antica e più semplice: cioè, a dire in breve, il manifesto aspetto, nelle tre fiere, di cose estranee al poeta; il loro apparire mentr'egli già prova in sè il potere della Grazia e questa è per giungergli visibilmente; le confessioni istesse di lui o le accuse di Beatrice; l'assurdo che il Veltro estingua un vizio (o un abito vizioso) dei più diffusi e più tristi; l'effetto ultimo del viaggio di Dante che è nell'acquisto della sua « libertà » cui non corri-

(1) Nelle *Opere* edite del Barbéra.

sponde la morte o esilio della lupa. Questa ultima ragione dimostra che l' « altro viaggio » fu fatto non a fine di « rimuovere » l'impedimento delle fiere, come dice il Flamini e come deve credere chiunque incarni in quelle i vizi di Dante; perchè, in fatti, non lo rimosse. Si può anche obbiettare al Flamini che, se mai Dante, salendo il colle, recava in sè le tre male disposizioni generalissime, e queste erano in lui « per una serie d'atti peccaminosi, durante il soggiorno nella selva del vizio », (*op. cit.*, II, 128), egli, dunque, fu reo, o, per istrana immaginazione, si finse reo di tutte le umane colpe: e però anche di avarizia. Così il chiaro dantista, che pur condanna la interpretazione degli antichi commentatori, che la lupa sia avarizia; e la condanna perchè falsa e contraria a ciò che il poeta afferma « della sua vita di cittadino giusto, nemico ai lupi che davan guerra » a Firenze; incorre in un medesimo fallo. Si noti anche come Beatrice, narrando che ella mosse Virgilio (*Purg.*, XXX), spiega che una tanta opera di soccorso fu necessaria per esser Dante caduto assai giù. Erano, dunque, in lui, mentre saliva il colle, veri e gravi peccati: cui,

certo, il sùbito ravvedimento e la congiunta grazia celeste non avevano estinto già e mutato in semplici abiti. Nè, finalmente, si può accettare che la lupa sia la incontinenza, come il Flamini argomenta dalla invettiva che è nel canto XX del *Purgatorio* (1). Egli crede che Dante, dopo avere incarnato l'amor dei beni mondani nella « antica strega » (*Purg.*, XIX), venendo a trattare delle tre forme di quello, ragionevolmente sia tratto ad imprecare non contro una di esse, l'avarizia, ma contro tutte: e tutte, sono l'incontinenza. Così ragionando il Flamini, riesce a fare, s' io non m' inganno, una cosa sola della lupa, maledetta nell' invettiva, e della strega che « sola si piagne » nei tre ultimi giri; o le distingue per ciò, che l'una sia semplicemente l'amor dei beni mondani (avarizia, gola, lussuria), l'altra, più largamente, la incontinenza. Nell'un modo e nell'altro, Dante avrebbe fatto cosa insolita e vana: ripetendo, con breve intervallo, il simbolo di una cosa istessa; entrando a parlare di una disposizione al peccato (l'incontinenza)

(1) « Maledetta sii tu, antica lupa,
Che più di tutte l'altre bestie hai preda,
Per la tua fame senza fine cupa! »

più generale di quella nominata innanzi (l'amor dei beni mondani), mentre trattava d'una delle tre forme di quest'ultima e non delle forme dell' incontinenza, che sono quattro (o, come credono alcuni critici, fra' quali il Flamini, cinque). Ma tutto mostra che la invettiva dantesca è all'avarizia soltanto: nemmeno alla cupidigia. Qual necessità è di accrescere il valore di quella prima colpa, quand'essa, nel Purgatorio, ha la pena « più amara », e il poeta la dice « il mal che tutto il mondo occùpa » (c. XX)? Queste parole, e il dir che fa egli medesimo d'aver veduto, nel quarto cerchio d'Inferno, gente « più che altrove troppa », spiegano bene ciò che, nei versi dell' invettiva, è detto della lupa, ch'ella ha « preda » più che tutte le altre bestie. Chè se la strega è lo smodato amore dei beni mondani, e questo amore, come Virgilio insegna al suo alunno, si può ragionare « tripartito » e in tre gironi appunto si espia; la lupa, ond'è parola nel primo di questi giri, è manifestamente la terza parte (se si può dir così) del simbolo intero rappresentato dalla strega, è l' avarizia.

III.

La opinione che le fiere sieno vizi di Dante è sostenuta, io credo, dalle altre, che la rappresentazione dei mondi delle anime sia tutta allegorica, e che il viaggio di lui ritragga « il trapasso che una anima ha fatto dalla profonda miseria alla felicità più piena » (Flamini, *op. cit.*, I, 55). Ma non c'è buona ragione che i mondi descritti dal poeta sieno sola allegoria. Non erano essi, alla sua ragione e alla sua fede, una realtà di cose certissima? una realtà importante su tutte? Perchè, dunque, li avrebbe egli ritratti per figura soltanto; e figura di cose, necessariamente, minori? Perchè ne avrebbe distinte, con tanta cura, le parti, ed informate ai principî di precise dottrine, teologiche e filosofiche? Chè se egli atteggia qua e là la materia in modo disforme da quelli, lo fa per ragioni ovvie di arte: disforme, io dico, ma non contrario. Io credo invece che il poema di Dante inchiuda, a un tempo, i due significati possibili nelle scritture: il *letterale* o *storico*, e lo *spirituale*, che

può tripartirsi (1). Il letterale vi è la rappresentazione, *per sè stante*, dello stato delle anime nei tre regni oltremondani: comincia, dunque, con l'entrar dei poeti nelle « segrete cose ». Lo spirituale *allegorico* è in tutto ciò che le persone o cose valgono a simboleggiare; lo spirituale *morale* è nell'insegnamento che viene ai vivi o da dottrine espressamente annunziate, o da un ritratto di mali che occorra emendare; lo spirituale *anagogico* rampolla intero dalla rappresentazione istessa di quelle cose soprannaturali. Ridurre il poema a sola allegoria, senza altro; allegoria del modo onde un'anima può emendarsi; è uno spogliarlo, senza ragione, di una parte tanto importante della sua complessa realtà, è uno scemarne il valore. Perchè è mirabile cosa come, sopra una tela di universali invenzioni intorno a cose che il poeta crede di reale esistenza, e tali dimostra, s'innesti, con proprietà, il discorso di casi particolari: dei casi del poeta istesso, e dell'Italia in-

(1) V., per ciò, il ragionamento di S. Tommaso (*Summa Theol.*, P. I, Q. I, art. 10, e I², Q. CII, art. 2), citato dal Flamini (*op. cit.*, I, 34); e v. anche *Convivio*, II, 1.

tera e del mondo. L'intreccio e incontro di queste azioni e rappresentazioni, rimanendo l'una di esse (la più importante e più vasta) fondamento alle altre, è la sostanza del disegno dantesco. Nel quale lo autore istesso ha un doppio aspetto e figura: dell'uomo che, uscito dal nostro mondo per poco, sale per gradi verso la verità e il bene, e dell'eroe che ha l'ufficio di riportare quaggiù le cose viste e udite, e ammaestrare e riprendere. Che il suo « fatale andare » sia un vero muoversi per le dimore dei morti, e non un volo o sforzo della poetica sua fantasia, o un aprirsi a questa, per divino volere, e apparire come in un sogno, dei misteri oltremondani (1), è chiaro per ciò che esso andare fu « per modo tutto fuor del moderno uso » (*Purg.*, XVI, 42). Non fu, dunque, un contemplare, quale è possibile in terra, e quale era stato prima di Dante in molti, a esempio nelle

(1) Quest'ultima ipotesi potrebbe parer vera per ciò che, terminando il poema, l'autore dice:

All'alta fantasia qui mancò possa.

Ma il senso è lì, che alla reale vista delle cose soprannaturali non rispose più in Dante la facoltà, acuita già alcune volte per grazia, di accoglierle e sostenerle.

anime assunte poi in Saturno, e in S. Bernardo che (*Par.*, XXXI, 110-1)

. . . . in questo mondo,
Contemplando, gustò di quella pace.

Dovè essere, invece, un contemplare « facie ad faciem » come dice S. Paolo; non « per speculum in aenigmate » (1). Di fatto il poeta sperimenta talvolta la pena delle anime, prova la stanchezza dei sensi, e, salendo ai cieli, dubita s' egli sia, o no, un nudo spirito. Ma, mentre si fa più presso a Dio e sempre più acquista di perfezione e di acume, gli si fa chiara anche la missione che, in grazia appunto o quasi a compenso di quel suo straordinario emendarsi, Dio gli ha assegnata. Finchè egli è sotto la « scuola » di Virgilio, e faticosamente pei vari cerchi dell' Inferno e del Purgatorio ascende verso la libertà del suo arbitrio, nulla ha dal primo suo duce (che così serba mirabilmente il suo divario da Beatrice, solito anche in quistioni di fede) di un fine arcano al suo viaggio che non sia quello del doversi correggere. Ma, spoglio ch' egli è dei vizi o abiti tristi, entrato nel Paradiso terrestre, fatto degno

(1) *Ep. ad. Cor.*, I, XIII.

di mirar cose d' alto momento, finalmente ha da Beatrice, a cui il farlo spettava, la investitura, se così è lecito dire, del suo nuovo grado ed ufficio. Ella, mentre lo mena a quei sublimi spettacoli, lo ammonisce così (*Purg.* XXXII, 103-05):

> Però, in pro del mondo che mal vive,
> Al carro tieni or gli occhi, e quel che vedi,
> Ritornato di là, fa che tu scrive.

Un non diverso ammonimento gli fa il suo trisavolo (*Par.*, XVII); più chiaro e pieno, nell'ottavo cielo, S. Pietro (1). Così egli si pone terzo con Enea e S. Paolo, e ne continua l' opera e ne aduna, anzi, gli effetti. La somiglianza coi due sì grandi, che egli stesso aveva notata (*Inf.*, II) turbandosi e traendone cagione di abbandonare l' impresa, gli è confermata autorevolmente; ed egli appare profeta fin nei ritegni della sua timidezza. Eroe fatale come Enea, ed uomo cristiano come San Paolo, mentre provvede alla sua propria emenda (in ciò è diverso da quelli), prov-

(1) *Par.*, XXVII. 64-66:

> E tu, figliuol, che per lo mortal pondo
> Ancor giù tornerai, apri la bocca,
> E non asconder quel ch' io non ascondo.

vede ancora, quant' è possibile, ai destini, civili insieme e religiosi, di Roma, e, quindi del mondo: provvede agli uni e agli altri, oltrechè ammaestrando e castigando con la parola, annunziando prossimo il Veltro, cioè prossima la restaurazione di quella città, che Enea aveva generata politicamente e Paolo aveva aiutata religiosamente. Per tanto effetto, era ben degno che, come ai due ora nominati, Dio fosse cortese a lui, e lo lasciasse andare « corruttibile ancora » nei mondi delle anime.

IV.

Le fiere non sono vizi di Dante. E nemmeno vizi dell' « ambiente » ; come crede il D'Ovidio (1), non senza concedere che essi potessero essere « non... del tutto estranei » a Dante medesimo, e « perciò anche » aver forza su lui. Gli oppone il Flamini che « è concetto tutto moderno quello del così detto *ambiente* sugli uomini ». E aggiunge: « Non nei vizî dei suoi concittadini, ma nei proprî, doveva il poeta trovare un ostacolo insormontabile al suo mo-

(1) In « Le tre fiere », nel vol. di *Studii sulla Divina Commedia*, Sandron 1901; p. 311.

rale inalzamento: non l'altrui depravazione, ma la sua impotenza ad operare secondo virtù, fa che il peccatore in via di ravvedimento ricada nell' abisso del male » (1). Pure obbiettando a queste ragioni che l' « influsso del così detto *ambiente* » era chiarissimo a Dante il quale notò appunto « tutti sviati dietro al malo esemplo » dei papi (*Par.*, XVIII, 126); è giusto riconoscere che l' « altrui depravazione » non poteva vietare a Dante i pensieri buoni nuovamente accolti nell' animo. Non poteva vietarglieli; non perchè l'*ambiente* abbia poca o niuna forza sui singoli uomini o questa forza fosse ignota al poeta; ma perchè il ravvedimento di lui era sostenuto e fatto sicuro da una presente, e non fallibile certo, grazia divina. Ma ciò, come contrasta alla interpretazione del D' Ovidio, contrasta anche a quella del Flamini: che, cioè, vizi individuali risorgessero invitti, in chi li aveva o aborriti o temuti, nel punto istesso che gli veniva un soccorso, e questo, divino! D' altra parte, non è verisimile che una società intera d' uomini fosse guasta da un vizio. Ma delle difficoltà accennate ora e, innan-

(1) *Op. cit.*, II, 118.

zi, nei precedenti capitoli, nessuna si può addurre contro l'opinione, non nuova e nemmeno antica, che le fiere sieno vizi o mali politici. Le strade, per cui l'uomo avanza verso la felicità, sono due, cioè « del mondo e di Deo » (*Purg.*, XVI, 108); quest' ultima fu aperta a Dante, per singolare modo, fra' nudi spiriti, ed egli, vivo, potè toccarne l' « altezza », la prima gli era fallita per l'impedimento già detto. Mondana essa o politica, politici anche gli impedimenti. Certo, salendo il colle, Dante era in figura d'uomo politico, o « cive ». Egli tendeva alla « felicità civile, qual però conviene ad uomo cristiano », alla felicità che è posta « in cima all' alpestre e faticoso giogo della virtù ». Ma « per la imperfezione dell' umana natura, e per gli inganni dell' inimico di essa », non si può giungere al suddetto fine « senza molte interne difficoltà e senza trovar fra via molti esterni impedimenti » (1). Le prime erano, in Dante, non vinte al tutto ma rintuzzate dalla sua stessa disposizione e dalla cura

(1) Uso le parole con le quali il Tasso nell' *Allegoria del poema*, spiega i simboli di Gerusalemme (felicità civile) e dell'esercito assediante (uomo virile, cristiano, politico).

divina; ed egli, uscito dalla selva, poteva procedere nel suo cammino terreno, tanto più agevolmente, che, « a ben fare » nel mondo, non è necessaria una perfetta virtù: onde furono utili alla patria, o vollero essere, uomini, per loro particolari colpe, assai men puri di Dante (1). Restavano, dunque soli gli « esterni impedimenti ».

Quali? Si sa che Dante, a tre potenze del tempo suo, la Curia romana, la Casa di Francia, e Firenze, recava i mali del mondo e suoi: i primi, consistenti in ciò, che ad uno dei due supremi rettori era usurpato il « regno mortale » che gli soggiace debitamente, era tolto di far l'ufficio suo. Di ciò il poeta accusa le potenze su dette, o con diretta apostrofe (com' è nel canto sesto del *Purgatorio*), o per mezzo della « radice » d'una di loro (XX del *Purg.*), o per bocca di un imperatore che fu anche legislatore, cioè di un legittimo erede dell'aquila a cui il danno toccava (VI del *Par.*). Più solenni, più chiare accuse di queste (lasciando le altre), non ci potrebbero es-

(1) V. ciò che il poeta dice del Rusticucci e di altri fiorentini, ai quali dà lode di aver posto gl' ingegni « a ben fare », benchè li danni per colpe gravi ed anche vili (*Inf.*, VI e XVI).

sere. La Curia romana *attristava* il mondo (*Inf.* XIX), viziava il « raggio » della giustizia (*Par.*, XVIII), cui può e deve provvedere l' « uccel di Dio », impediva a Cesare di « seder nella sella » all' Italia (*Purg.* VI); i Re di Francia *aduggiavano* la « terra cristiana tutta » (*Purg.* XX), lasciavano che i Guelfi usassero dei « gigli gialli » a insegna ostile all'impero (*Par.* VI); Firenze aveva parte nell'universale disordine, ostinatamente parteggiando. E che il poeta la credesse rea di tanto, è chiaro da ciò che, a conclusione giusta della invettiva all'Italia, al clero, agli imperatori, nel canto sesto del *Purgatorio*, dice che la tremenda « digressione » la tocca ben da vicino (1). Al danno di tutti si univa il danno di Dante. Perchè Firenze s' era fatta nemica a lui pel suo « ben fare », naturalmente politico (*Inf.* XV), e lo aveva aggravato di ingiu-

(1) Meritano d'essere ricordate qui le parole di Cacciaguida (*Par.*, XVI):

Se la gente, che al mondo più traligna,
Non fosse stata a Cesare noverca,
Ma, come madre a suo figliuol, benigna,
Tal fatto è fiorentino, e cambia e merca.....,.

Nelle quali il poeta accomuna i mali di Firenze e del mondo, e li fa effetto del disordine imperiale e papale.

ste accuse come Fedra Ippolito, e bandito da sè (*Par.*, XVII); la Casa di Francia aveva prestato a tal fine la « lancia » di Giuda (*Purg.*, XX); la Curia aveva desiderato, procacciato l' effetto (1). Ma, nel concetto di Dante, religione (o morale) e politica, non altrimenti che teologia e filosofia, delle quali una è il proprio mezzo alla felicità celeste, l'altra alla felicità terrena (*De Mon*, III, 16), s'aiutano scambievolmente e concorrono; essendo una la natura dell'uomo, benchè di anima e corpo, essendo uno il fine ultimamente promesso alla vita di lui, benchè ei lo procacci con l'azione e con la contemplazione, nella sua doppia dimora, in terra e nel cielo. Questa relazione intima della religione e della politica, onde ogni male della seconda maniera reca un male morale e nasce esso da un vizio, si vede anche nel simbolo delle fiere, che sono da riguardare nei due aspetti, sebbene l' uno (il politico), per le ragioni già dette, sia principale nel prologo. Esse nocciono a Dante, in forza del

(1) *Par.*, XVII:

Questo si vuole, questo già si cerca,
E tosto verrà fatto a chi ciò pensa
Là dove Cristo tutto dì si merca.....

loro essere politico; ma un vizio o vizi particolari a ciascuna le fanno tali da nuocere. Sono potenze in tanto nocive, in quanto viziose. Avara, particolarmente, la Curia romana; superbi (oltre che avari) i Re di Francia; invidiosa (oltre che avara e superba) Firenze. Che l'avarizia fosse, come particolare fregio, nella Curia romana, niuno nega; che la superbia fosse, a quel modo, nei Re di Francia, appare da ciò, che essi tentavano mettere i loro « gigli » in luogo dell' « arme » di Dio (*Par.*, VI): accusa ad essi principalissima. E questa è brama di eccellere col danno altrui, cioè appunto il vizio su detto (1). Che, finalmente, l'invidia fosse in Firenze, è detto dal poeta istesso. Erano anche in quella l'avarizia e la superbia (*Inf.*, XV, 68); ma fregio in lei particolare era l'invidia (*Inf.*, VI, 49-50): onde due mali, cioè l'esser divisa e il mutar continuamente ordini e leggi (*Purg.*, VI). Queste diverse note sono espresse da Dante negli atti delle tre belve: la lonza è « leggiera e presta molto » ed è coperta di « pel ma-

(1) *Purg.*, XVII, 115-17: « È chi per esser suo vicin soppresso — Spera eccellenza, e sol per questo brama— Ch'e' sia di sua grandezza in basso messo ».

culato », in che appaiono la mobilità e divisione su dette (1); il leone ha la « test'alta » (superbia) e « rabbiosa fame » (avarizia: v. l'esclamazione di Ugo Capeto nel XX canto del *Purg.*: *O avarizia, che puoi tu più farne.....*); la lupa, nella sua magrezza, pare piena di « tutte brame ». Miglior commento, per dir così, pittorico, a ciò che poi dice ragionando, non poteva fare anticipatamente il poeta. Chè se ai tre simboli si voglia dare un nome preciso, credo si possa dire della lonza che essa è immagine di Firenze, in quanto invidiosa (e però mobile e faziosa); del leone, ch'esso è figura della Casa di Francia in quanto superba e avara; della lupa, che essa incarna la Curia, in quanto avara. Quest'ultima nota di vizio è anche, come s'è visto, negli altri due simboli: espressa (benchè in secondo luogo) in quello dei Re di Francia, taciuta in quello di Firenze. Ma è singolarissima nel simbolo della Curia romana; onde il poeta potè, nel girone degli avari (*Purg.*, XX), maledire alla lupa come all'avarizia per se medesima. Dove (si noti) la intenzione politica è pure prin-

(1) Cfr. Foscolo, Discorso sul Testo della Commedia di Dante, cap. CLXXXV.

cipalissima; ripetendovisi l'augurio del Veltro che dovrá cacciare la rea bestia e mutare le « condizion di quaggiù ». Nè (già s'è detto altra volta) poteva un messo divino spegnere nel mondo l'avarizia: poteva, sì, metter fine alle usurpazioni temporali dei papi (mosse da avarizia), e, per maniera indiretta, togliendo il cattivo esempio, giovare al buon costume di tutti gli uomini.

Come è chiaro, l'argomento gravissimo che io ho usato contro la interpretazione, unicamente o principalmente morale, del simbolo, non ha luogo contro la interpretazione politica. E nemmeno ha luogo l'altro, addotto già contro il Casella e che si può obbiettare al Flamini: non esser verisimile che ultima ad apparire e più funesta fosse la belva che simboleggia il vizio (o abito) meno grave, e, prima, la belva che incarna in sè la malizia. Non ha luogo, io dico, contro la interpretazione politica; essendo cosa naturalissima che l'avarizia esercitata da una potenza di così vasto effetto quale era il papato, recasse un danno universale e gravissimo. Ma non è naturale che la incontinenza abbia potere in un uomo, in Dante, tanto maggiore

che la malizia, frodolenta e bestiale. Senonchè, a sostegno della opinione sua e del Casella, il Flamini adduce che le due forme su dette di malizia nascono da « *volontario* pervertimento dell'intelletto e dell'affetto », e l'incontinenza, assai meno, come quella a vincer la quale « la volontà del bene non basta, senza un aiuto superiore »: onde dovè esser più lieve superar quelle a Dante che aveva già « rivolto verso il bene verace l' *intentio voluntatis* » (*Op. cit.*, II, 132-4). Ma è a notare che in ogni maniera di peccato bisogna l'aiuto superiore; anzi, assai più in quella più volontaria e più grave, per muovere la volontà a scacciare il male. Onde, se il Flamini (com' è chiaro dalle sue ragioni) crede che l' « aiuto superiore » venne a Dante nel momento istesso che Virgilio gli apparve, non può giustificare che quegli, non aiutato ancora da Dio, superasse facilmente la lonza, per esser poi trattenuto, anzi respinto affatto, dalla lupa. Avrebbe dovuto, quella, fermarlo; se pure non paia strano che un primo ostacolo, all'uomo che ha già rivolta al bene la volontà, venga da un vizio *massimamente volontario*. Ciò che poi cresce difficoltà alla

interpretazione del Flamini, è il fare egli le belve non vizi in atto, ma disposizioni cattive rimaste pei vizi; perchè è più duro a pensare che in un tal uomo, qual era Dante salendo il colle, cioè « bramoso della *salute* grazie al novello stato dell' anima sua riaprentesi e rigermogliante ai raggi del dritto amore » (*l. c.*), tanta forza avesse un cattivo abito, una traccia di vizio già stato in lui ed ora cessato.

V.

Se le significazioni politiche delle fiere son chiare, e possono dirsi sicure quanto ad esprimere le tre potenze che Dante accusa d'ogni male ai suoi tempi, non egualmente chiara, anche ai moderni che vedono in quelle, unicamente o principalmente, un simbolo di vizi, è almeno una tra le significazioni morali. La lupa è, nel comune avviso, avarizia ; sola, o con altri falli, com'è a coloro che la chiamano incontinenza (sia pur, questa, in forma di abito). Il leone è superbia: chiamarlo, invece, violenza, come fa il Casella, o dire che le due note di violenza e di superbia gli stanno bene ugualmente, come piace

al d'Ovidio (1), non è necessario, perchè quel primo e massimo fra' vizi capitali è, per sentenza di Dante che ho riferito innanzi, un desiderio di eccellere col danno altrui: cioè anche violenza, e più di essa. Senzachè la « test'alta », che è prima fra le due note della belva, sembra indicare particolarmente la superbia (2). Un dissenso vero è quanto alla lonza; che ai più, antichi e moderni, sembra significare la lussuria, e a pochi, tutti moderni, l'invidia. Gli ultimi traggono argomento dalla affinità tra' due simboli, della lonza e di Gerione; affinità chiara in questo, che un mezzo istesso (la corda « intorno cinta ») pare ed è abile a Dante ad assoggettar le

(1) Nel Saggio su *Le tre fiere*, citato sopra.

(2) Ho detto già che il Torraca incarna nel leone la *gola*. Egli muove dalle parole di Dante stesso, che dichiara a Beatrice (*Purg.* XXXI) « Le presenti cose — Col falso lor piacer volser miei passi — Tosto che il vostro viso si nascose ». E poichè il piacere o amore immoderato dei beni mondani è *lussuria, gola, avarizia*, crede che questi vizi appunto sieno rappresentati dalle fiere. È la interpretazione più logica per chi, in quelle, vede i vizi di Dante; fondandosi, generalmente, sulle confessioni del poeta, a torto dimenticate dai chiosatori, e, particolarmente, sull' apparenza che ha il leone di « rabbiosa fame ». Quanto alla « test' alta », il Torraca riporta da S. Tommaso che « quando l'uomo si dà tutto al piacere della gola come a fine, disprezza Dio..... »

due fiere. E se essa affinità vieta di riconoscere nella lonza la lussuria che, per se stessa, non ha a far nulla con la frode (1), può ben menare alla conclusione che l'animale dalla « gaietta pelle » rappresenti un vizio « che più o meno si connetta con l'uso » di quella (2). Cioè, appunto, l'invidia. Il quale ultimo vizio, dei tre assegnati a Firenze da Ciacco e da Brunetto, è detto proprio di lei: e si può credere che, nella trista enumerazione, Dante inchiuda i simboli morali delle tre fiere (3). A ciò obbietta il Flamini: che i due su nominati, nell'inferno, parlano della sola Firenze, e le fiere sono simboli universali; che le loro parole, quanto ai Fiorentini, hanno un carattere tutto politico (4). Non mi paiono obbiezioni gravi. Si può opporre alla prima, che il poeta stesso assomiglia le condizioni di Firenze a quelle dell' Italia e del mondo, quando applica a lei la « digressione » del canto sesto del Purgatorio; si

(1) Salvoché si prenda per buona la puerile chiosa di alcuni antichi, i quali dissero che Dante usò talvolta, con frodolenti mezzi, appagare la sua lussuria!

(2) D'Ovidio, *op. cit.*, p. 309.

(3) V. nel già citato saggio d'Ovidio.

(4) Queste ragioni il Flamini riferisce, confermandole, dal Parodi e dal Casini. V. *op. cit.*, II, 121.

si può opporre alla seconda, che moralità e politica, nel concetto di Dante, sono cose non separabili. Di che ho toccato sopra. Ma se il prologo ha natura soprattutto politica, come mi pare aver dimostrato, quel primo fra gli animali che Dante incontra nel suo cammino, non può che esser Firenze, cioè una delle tre potenze nocive al mondo e al poeta: le altre due son da riconoscere nel leone e nella lupa. E se la lonza è Firenze, niun'altra nota morale le si addice meglio che l' invidia: sì perchè a dar ragione delle divisioni partigiane e della conseguente mutabilità degli ordini civili (1) l'invidia vale sopra tutto, ed è vizio, se si può dir, sociale, politico, cioè non privato solamente com' è la lussuria che altri vuole sostituirle; sì perchè il poeta, lamentando quelle divisioni appunto, per le quali Firenze si può chiamare la « città partita », sembra indicarne la causa

(1) Cfr. la *Cronica* di Dino Compagni, in fine: « Così sta la nostra città tribolata! Così stanno i nostri cittadini ostinati al mal fare! E ciò che si fa l'uno dì, si biasima l'altro. Soleano dire i savi uomini: *L'uomo savio non fa cosa che se ne penta.* E in quella città e per quelli cittadini non si fa cosa sì laudabile, che in contrario non si reputi e non si biasimi.... ».

prima in quel vizio (*Inf.*, VI). Nè solo per bocca di Ciacco, e, poi, di Brunetto; ma anche, più autorevolmente, di un' anima santa, su in cielo. La quale (*Par.*, IX), con più gagliardo modo, fa che Firenze fosse piantata dal diavolo, cioè dal « primo superbo » la cui *invidia* è « tanto pianta » fra gli uomini, e produca ora e diffonda il « fiore » ond'è sviato il pastore e, con esso, le pecore (1). Paiono, così, ripetute le accuse di superbia, invidia, avarizia, e adunati in Firenze i tre vizi; e i falli di lei son fatti cosa universale, quanto al danno (2).

Ma a bene intendere la qualità della lonza, e la natura del prologo della *Commedia*, giova cercare che è mai la « corda » onde il poeta pensò una volta di prendere l'animale e attirò poi e si fece servo Ge-

(1) « La tua città, che di colui è pianta
Che pria volse le spalle al suo Fattore,
E di cui è la invidia tanto pianta,
Produce e spande il maledetto fiore
C'ha disviate le pecore e gli agni,
Però che fatto ha lupo del pastore ».

(2) V. ancora il Compagni (*Cronica*, in fine): « O iniqui cittadini, che *tutto il mondo avete corrotto e viziato* di mali costumi e falsi guadagni! Voi siete quelli che nel mondo avete messo ogni malo uso.....».

rione (1). Gli antichi credono che la corda sia una frode, con la quale Dante s' ingegnò un tempo di appagare i suoi illeciti amori (lonza); i moderni credono che la corda stia in luogo d' una virtù o d' una attitudine in Dante a vincere il male, o di altra cosa per sè buona e potente, o, finalmente, di un segnale o richiamo. Pur differendo, antichi e moderni, nel significato simbolico della corda, consentono in ciò, che il tentativo espresso in quei versi

> E con essa (corda) pensai alcuna volta
> Prender la lonza alla pelle dipinta,

avesse luogo sul colle, e che Virgilio, presa la corda, la lanciasse nel pozzo che separa l'ottavo cerchio dal settimo. Ma se agli antichi si può concedere che Dante si spogliasse d'un vizio (la corda), non si può, certo, ai moderni, che quegli si privasse di una virtù o cosa buona generalmente. Il D'Ovidio sfugge a questa contraddizione, immaginando che la corda fosse null'altro che un segnale a Gerione

(1) *Inf.*, XVI, 106-8:

> Io aveva una corda intorno cinta,
> E con essa pensai alcuna volta
> Prender la lonza alla pelle dipinta.....

(v. il saggio su *Le tre fiere*, già citato), e Virgilio se ne servisse a guisa di « proiettile »; ma incorre in un'altra, non ispiegando come il poeta avesse sperato un tempo di vincer la lonza con un mezzo di niuna importanza. Perchè è questa l'una delle condizioni che si richiedono a bene interpretare la « corda » : far che questa valga, nel significato simbolico, in guisa che fosse potente sopra la lonza e sopra Gerione, cioè su due vizi che, per ciò appunto, debbono essere affini. Il Flamini, nella sua opera già altrove citata, ravvicinando i due simboli della *corda* e del *giunco*, del quale ultimo il poeta si cinse sulla spiaggia del Purgatorio, crede entrambi « l'imperio della volontà sugli abiti perversi », l'uno (la corda) « quale è in chi sia impedito dall'obbedire all' istinto, naturalmente retto, che *nei cor mortali è permotore* », l'altro (il giunco) « quale è in chi sia libero di secondare il moto dell'appetito retto ». E dà ragione del gettar giù la corda, per ciò, che Dante era « prossimo a lasciare i dominî della malizia bestiale » (settimo cerchio), entrando in quelli della malizia con frode; e la sua volontà, benchè impedita dai mali abiti (la corda)

gli serve, nelle mani della *ratio recta* (Virgilio), a « penetrare nei segreti » di essa malizia (*Op. cit.*, II, 75-79). A queste acute ragioni si può opporre: che una volontà impedita, qual era a Dante nell' inferno, non poteva bastare, sebbene usata dalla Ragione, a vincer la Frode; che, se pur fosse possibile e, poeticamente, bello, che una facoltà dell'anima si dispogli e si sperda, era verisimile che il poeta la ritenesse in sè e la emendasse appresso (com'è in quelli che lasciano il vizio), piuttostochè, cingendosi il giunco, vestirne una di nuovo; che, finalmente, la volontà, impedita nell' inferno, si fece libera in Dante non sulla spiaggia del Purgatorio (dove si cinse il giunco), ma sulla soglia del Paradiso terrestre, dove Virgilio potè ammonirlo (XXVII):

Non aspettar mio dir più, nè mio cenno:
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
E fallo fôra non fare a suo senno...

Non può, dunque, il giunco significare un « imperio della volontà » omai libero; nè pare conveniente che, a simbolo di un *imperio* e non, piuttosto, a simbolo di una volontaria soggezione dell'anima, cioè di

umiltà, il poeta immaginasse una pianta, cui chiama « umile » e di cui dice espressamente la qualità del secondare « alle percosse » dell'onde (*Purg.*, I). Quanto alla corda, il dover essa valere a Dante sopra Gerione, non giustifica che quegli la lasciasse andar giù e se ne privasse per sempre. Nemmeno è da accogliere la ragione addotta dallo Scartazzini: che a Dante, uscendo dai cerchi tutti della lussuria, non bisognasse più quel segno di continenza. Perchè, a ogni modo, è degno di meraviglia che una virtù sia gettata e dispersa; e Dante era per ritornare al mondo ed esercitarvi la acquistata « esperienza », rimanendo fallibile.

A togliere le difficoltà accennate e a dar piena ragione della invenzione dantesca, bisogna credere, diversamente da ciò che si è creduto finora, che la corda sia, non una particolare virtù, ma la virtù intera, tutta; che Virgilio non la lasciò andar giù, ma la ritenne; che, finalmente, il tentativo di prender con essa la lonza fu veramente al mondo, prima dello smarrirsi di Dante. Che la corda sia simbolo della virtù intera, è chiaro da ciò ch'ella è usata a vincer la frode, la frode intera. Contro questa

che, a dir di Dante, è « dell'uom proprio male », cioè il vizio proprio dell'uomo inquantochè inchiude l'uso della ragione, non può bastare una particolare virtù, di continenza o castità o buona fede. Si paragoni l'episodio di Gerione con l'altro, anche dantesco, della « femmina balba » nel XIX del *Purgatorio*. E' anch'essa un vizio, il vizio triforme della cupidità umana (avarizia, gola, lussuria); e la piacevolezza che Gerione ha nella faccia, ella la acquista agli occhi del poeta, cantando: nascondono entrambi la laidezza del corpo. A vincer la brutta donna allettatrice, a scacciarla, a « farla confusa », ci vuole la donna « santa e presta » che, accorrendo, sprona Virgilio e fa che squarci i drappi di quella: il puzzo, uscendo, sveglia Dante sopito. Similmente, alla corda, usata da Virgilio, spetta in certa guisa confondere Gerione, vietargli d'essere quale la sua natura voleva. Ma se, al primo effetto, basta una particolare virtù; la virtù, io credo, della temperanza (1) o, più generalmente, l'a-

(1) La Temperanza è, secondo Aristotile citato da Dante (*Conv.*, IV, 17: ed. Moore) « regola e freno della nostra golosità e della nostra soperchievole astinenza nelle cose che conservano la nostra vita ».

more che « corre al bene » con giusto ordine e si oppone, quindi, all'amore

Che corre al ben con ordine corrotto,

qual è appunto la trista donna; all'altro, maggiore effetto, del vincere Gerione, cioè il vizio intero o più grave, bisogna invece una virtù intera, compiuta, tale che prenda il cuore e la mente. Che sia com' io credo, si vede, oltrechè per ragionamento, per la testimonianza, autorevolissima a Dante, dell'*Etica* aristotelica; dove, distinguendosi le tre forme di umani falli (*malitia, incontinentia, bestialitas*), alla malizia si oppone, come il contrario suo, la « virtù », e alla incontinenza la « temperanza » (1). Questa basta a vincere l'incontinenza, cioè l' « antica strega » o « femmina balba »; quella, io dico la *virtù* o ἀρετή aristotelica, bisogna contro alla frode, che è uno dei due mezzi, il più tristo, coi quali opera l'umana malizia. La virtù, si badi, quale

(1) Cfr: S. Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis praeclarissima commentaria (notissimi a Dante); Parisiis, 1660; a Libro 7°, Lectio 1ª: « Ponit contrarias dispositiones praedictis. Et primo proponit duo, de quibus manifestum est. Et dicit, quod contraria duorum praedictorum sunt manifesta, *nam malitiae contrariatur virtus, incontinentiae vero continentia* ».

Aristotile definisce nella sua Etica, e chiama direttamente contraria al vizio intero o κακία; virtù umana, tale che può essere in uomo per sua attitudine e industria, non « eroica e divina », quale, a dir del Filosofo, conviene opporre alla « bestialità ». La prima maniera di virtù, cioè la umana e meno eccellente, occorse a Dante contro Gerione; ed egli l'aveva in sè, ne diede prova salendo il colle, cioè umanamente avanzando verso la felicità e perfezione politica. L'aveva in sè, e veramente cingeva i lombi della corda, come poi li cinse del giunco (1): simboli entrambi (2).

Una cosa di tanto pregio, qual è la corda, non si può credere che Virgilio la lasciasse andar giù, e Dante se ne spogliasse. Costringer Dante a questo, perchè un altro impaccio al « fatale andare » fosse tolto, sarebbe indegno della potenza divina

(1) Egregiamente il Torraca (*Commento*; p. 314) « La corda concerne le relazioni di Dante uomo con la società; l'umiltà (giunco) i rapporti di Dante cristiano con Dio ».

(2) Credono alcuni, sulla fede del Buti, che la corda fosse il cingolo francescano, cui Dante abbia vestito e poi smesso. È una credenza senz'alcun fondamento; ma alla interpretazione mia della corda non nuoce. Chè, certo, alla religione di S. Francesco, non disdice il simbolo dell'umana virtù intera.

che era solita vincere per le parole di Virgilio, che appena la annunziava (1), ed una volta s' era servita fin di un angelo espressamente sceso nell' inferno! Potè Dante, venuto in fondo al burrone, ripigliar la corda; ma ciò non è detto, e, ad ogni modo, non toglie l' inconveniente. Il quale, a mio avviso, non è in Dante; e male finora alle sue parole si è dato un senso che necessariamente non hanno ed è escluso dalla ragione. Il poeta narra (*Inf.*, XVI, 105 e segg.):

Io aveva una corda intorno cinta,
E con essa pensai alcuna volta
Prender la lonza alla pelle dipinta.
Poscia che l' ebbi tutta da me sciolta,
Sì come il duca m' avea comandato,
Porsila a lui aggroppata e ravvolta.
Ond' ei si volse inver lo destro lato,
E alquanto di lungi dalla sponda
La gittò giuso in quell' alto burrato.

« La gittò giuso »: questa locuzione può e deve interpretarsi così, che Virgilio spiegasse, snodasse, distendesse la corda nel

(1) Cfr. per un esempio fra tanti, ciò che Virgilio dice a Caronte (*Inf.*, III) per placarne l' ira; il che subito ottiene.

vano, tenendola tuttavia con la mano da un capo. Doveva bastar questo, perchè Gerione, vedendola, obbedisse. Il poeta segue:

> E pur convien che novità risponda,
> Dicea fra me medesmo, al nuovo cenno,
> Che il maestro con l'occhio sì seconda.

Era, dunque, un cenno, non un lanciamento di cosa che, toccando, avvisasse; e i cenni si fanno anche lontano. Nè, se Virgilio avesse lasciato la corda andar giù, liberandosene, e quella, com'è naturale, fosse cascata di colpo, avrebbe egli potuto *secondarla con l'occhio*, cioè seguirne i movimenti; ma lo potè, pendendo essa nel vano. E che egli la stendesse quant'era lunga, in guisa che Gerione se ne accorgesse, si vede in ciò, che dal suo alunno l'ebbe « aggroppata e ravvolta »: restò a lui svolgerla tutta e distenderla. Nè, se l' « aer grosso e scuro » dell' « alto burrato » avrebbe impedito a lui di discernere la corda cascata in fondo (1), poteva impedire a Gerione, avvezzo in quel buio, di

(1) Si noti che « secondare con l'occhio » per *discernere* non è locuzione possibile.

scorger l' estremo di quella pendente e agitantesi pel moto impresso da Virgilio: moto, che è pur descritto da Dante (1). Si aggiunga che « gettare », nel significato di *mandare ritenendo*, è nei modi, così vari e non rari, del gittare *acqua, fiori, foglie, macchie*; è nei versi di Dante stesso:

Del *puzzo* che il profondo abisso *gitta*
(*Inf.*, XI);
E vedi ormai che il poggio l'*ombra getta*
(*Purg.*, VI);
U' la *prim' ombra gitta* il santo monte,

Traendo più *color* con le sue mani,
Che l' alta terra senza seme *gitta*
(*Purg.*, XXVIII).

Nei quali versi il *gettare* non è un mandar fuori, in disparte, ma un continuarsi quasi e distendersi nella cosa.

Concludendo, bisogna credere che la corda sia la virtù umana intera, o il « proprio bene » dell' uomo (come la frode è il « proprio male »; e che Dante la rite-

(1) « Ond' ei si volse inver lo destro lato,
E alquanto di lungi dalla sponda
La gittò giuso in qnell'alto burrato... ».

nesse, avendola usata vittoriosamente contro Gerione. Senonchè, altra volta, la istessa corda era rimasta senza un pieno effetto contro la lonza; ed è a credere che non fosse un puro pensiero, perchè il ricordarlo sarebbe stato vano. Ma dove e quando ebbe luogo il tentativo? Non sul colle, soltanto; ma anche, e veramente, nel mondo. Io stimo che esso si riferisca all'opera di cittadino e di magistrato che Dante, un tempo, pensò di compiere in Firenze. Egli, col suo « ben fare » (s' intende, politico), con la virtù umana, civile, che possedeva intera e che veniva in lui da seme romano (1), si sforzò di acquetare, di vincere, la trista invidia onde era piena la sua città. Invano; perchè i suoi sforzi furono interrotti, impediti, più che dagli odii dei suoi cittadini, dalle unite forze della casa di Francia e della Curia romana. E' questo il vero dei suoi casi;

(1) Ricorda le parole di Brunetto (*Inf.*, XV):

Faccian le bestie fiesolane strame
Di lor medesme, e non tocchin la pianta,
S' alcuna sorge ancora in lor letame,
In cui riviva la sementa santa
Di quei Roman che vi rimaser, quando
Fu fatto il nido di malizia tanta.

questa, anche, la rappresentazione poetica di essi, cominciando il poema. Dove si vede appunto com' egli, salendo il colle, abbia inciampo nelle tre fiere; delle quali, prima, la lonza, che egli oltrepassa, poi, secondi in un tempo, il leone e la lupa, quasi alleati a mal fare. Se a ciò s' aggiunga l'errar di lui nella selva, e l'uscirne, e l' andar pei regni delle anime, si avrà un pieno ritratto di quel che fu la sua vita, prima e dopo l'esilio: caduta in basso fino all'estremo limite per la morte di Beatrice (selva), risorta in parte nelle cure civili (via del colle), distolta violentemente da queste (esilio), costretta in ultimo, negli amari ozii del bando, a sola meditazione (l'*altro viaggio*): della quale il frutto fu appunto il poema. Dove, ad isfogare il grande animo, a testimoniare la sua innocenza e virtù di uomo politico, in più luoghi l' autore leva la voce, o per se stesso o per mezzo d' altri: tanto più credibile in ciò, quanto più aperto e preciso è nel rivelare, insieme, le sue colpe morali. Di quei luoghi, uno è l' accenno al tentativo sopra la lonza; e, sebbene nudo di particolari e tale che può indurre in errore, deve essere appaiato

all'altro, tanto più chiaro (1), in cui la speranza del rivedere, vecchio, la patria, mette una nota di così profonda tristezza.

(1) *Par.*, XXV:

Se mai continga che il poema sacro,
  Al quale ha posto mano e cielo e terra,
  E che m' ha fatto per più anni macro,
Vinca la crudeltà che fuor mi serra
  Del bello ovile, *ov' io dormii agnello*
  Nemico ai lupi che gli danno guerra;
Con altra voce omai, con altro vello,
  Ritornerò poeta, ed in sul fonte
  Del mio battesmo prenderò il cappello . . .

L'ACCIDIA

NELL' INFERNO DANTESCO

I.

Qual è il luogo degli accidiosi, nell' inferno dantesco? È una quistione che si può fare ancora, sebbene ne abbiano trattato, autorevolmente, fra molti, il D'Ovidio e il Flamini. Ma i due dissentono: il primo, nei sommersi in fondo allo Stige, riconosce gli accidiosi, e, nel vestibolo infernale, gli « egoisti » (1); il secondo fa che lo Stige contenga iracondi di più maniere, e il vestibolo i pusillanimi (2). Giova ridire in breve i principali argomenti su cui l'uno e l'altro dei due discordi scrittori si fonda. L'uno e l'altro, egualmente, dalla interpretazione del passo dove il poeta entra a parlare degl'irosi (c. VII), trae van-

(1) V. *La Topografia morale dell' Inferno*, in *Studi sulla D. Commedia*, p. 243.

(2) *I significati reconditi della Commedia di Dante*, Parte prima, cap. 1°.

taggio per sè: parendo al D'Ovidio che il soggiunger di Virgilio al suo alunno:

> Ed anche vo' che tu per certo credi
> Che sotto l'acqua ha gente che sospira,

sia manifestamente un parlare d'una schiera d'anime diversa da quella già indicata così:

> . . . . . Figlio, or vedi
> L'anime di color cui vinse l'ira (1);

e parendo al Flamini che il soggiungere istesso sia necessitato dallo stare occulti quei rei (2). Il gorgogliare che essi fanno, con voce tronca dalle soprastanti acque, dicendo che furono *tristi* al mondo e portarono dentro *accidioso fummo*, è, al D'Ovidio, sicurissima prova, per quei due così chiari aggettivi, che furon presi d'accidia; e sembra, al Flamini, una qualità appropriata dell'ira amara o repressa. Il D'Ovidio crede che un vizio capitale, qual è la accidia, non possa trovar luogo nell'Antinferno, che non è l'Inferno « propriamente criminale », e confondersi così con l'ignavia o, meglio, egoismo (3); il Flamini, a

(1) *Op. cit.*, pag. 245 e seg.

(2) *Op. cit.*, pag. 167.

(3) Lo dice anche « vile imparzialità, egoistica indifferenza pel bene o pel male, per Dio e pel diavolo » *l. cit.*, p. 269.

ribatter, credo, questa non lieve obbiezione, e a dar ragione più chiara di quell'epiteto di *accidioso* già riferito, distingue due « principali forme » dell' accidia, cioè la pusillanimità e il rancore, delle quali l'una, la più leggiera, sia nel vestibolo, l'altra in fondo allo Stige. E questa distinzione il Flamini trae dalla Somma Teologica di S. Tommaso (II, Qu. 35, art. 4), dove, tra sei « figlie » dell'accidia, sono nominate le due già dette (1). Anche, i due scrittori ricordano la sentenza di S. Tommaso « acedia... specialiter dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum » (*S. Th.*, I, II, Qu. 35, art. 8); la qual sentenza sembra giovare assai più al D'Ovidio. Senonchè il Flamini, che ha derivato dall'accidia il rancore e assimilato questo con l'ira amara o repressa, può ben credere che convenga a lui pure. Tanto più che egli tiene, doversi riferir l'accidia alla *potenza irascibile*, non alla *concupiscibile*, dell'*appetito sensitivo* (2): non al-

(1) *l. c.*, p. 169, e seg.

(2) Le due su dette potenze (*vires*) riconosce S. Tommaso, nell'appetito sensitivo. V. in Flamini riferite le definizioni di S. Tommaso (I, p. 159); e dimostrato che l'accidia appartiene all'irascibile (I, p. 168).

trimenti che fa il D'Ovidio (1). Col quale s'accorda anche nel creder l'accidia una fra le passioni o colpe dell'*incontinenza*; onde debba esser punita di qua da Dite, nel luogo di quella.

II.

Sto col Flamini, quanto a veder l'ira punita anche nel fondo; ma le ragioni ond'egli viene a questa conclusione, non mi paiono fondate in tutto. Sarà bene prenderle in esame. E, cominciando, si può osservare: se mai le forme d'incontinenza debbono esser punite tutte fuori della « città roggia », e di esse, una è l'accidia, niun altro luogo si può assegnare a questa, salvo il pantano. Perchè a Virgilio, che ha distinto assai bene il baratro infernale e il popolo che lo possiede, Dante domanda (c. XI):

Ma dimmi: quei della palude pingue,
Che mena il vento, e che batte la pioggia,
E che s'incontran con sì aspre lingue,
Perchè non dentro della città roggia
Son ei puniti, se Dio gli ha in ira?

(1) *Op. cit.*, 281: « Certo che l'accidia è una passione della potenza irascibile, e sta nel non resistere alle tentazioni della tristezza; quindi è incontinenza come l'ira, benchè d'un genere diverso e non appariscente ».

A che Virgilio risponde, come si sa, giustificando e spiegando. Ora, se dalle pene numerate da Dante si tolgano quelle, la cui sede è a tutti certissima (della lussuria, della gola, dell' avarizia), resta che nella « palude pingue » sieno l'ira e l'accidia. Questa conclusione è sicura. Senonchè il Flamini distingue l'accidia in pusillanimità e rancore (o, come lo chiama anche, ira *amara* o repressa): distinzione, che a prima giunta può parere un ripiego onde accordar lo ragioni dell' accidia e dell'ira, questa ponendo, come in suo luogo, nello Stige, e distinguendo al modo che fa Aristotile in un libro noto e caro a Dante (1), quella, che è pure un vizio capitale, collocando nel vero inferno, e non, unicamente, in forma più lieve, nell'antinferno. La quale ultima sede toccherebbe, sola, all'accidia, se non potesse entrare, comecchessia, nello Stige. Ma il chiaro scrittore fonda la sua distinzione dell'accidia su una sentenza di S. Tommaso, o, che è lo stesso,

(1) L'Etica, che Virgilio, parlando a Dante, dice *tua* (XI). Nella traduzione e commento di S. Tommaso, notissimi a Dante, si legge (v. in Flamini, I, pgg. 162-64) la distinzione e definizione degl'iracondi in *acuti*, *amari*, e *difficili*.

di S. Gregorio, che quegli riferisce ed approva. S. Gregorio, in fatti, numera sei « figlie » di accidia, le quali sono: « malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis circa illicita » (*S. Th.*, II, II, Qu. 35, art. 4). Ma si noti che qui « rancore » non ha il valore che il Flamini gli attribuisce. S. Tommaso (*l. c.*) ne parla così: « ....impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt: et hic est *rancor* » (1). Non è dunque, come il Flamini intende, ira amara o repressa, che allora suole acquetarsi quando quelli che ne son presi « retribuunt vindictam pro iniuria illata » (2); non è al tutto, ira, cioè desiderio della distruzione altrui, per una

(1) Aveva già detto, nel citato art. 4, « In fuga autem tristitiae talis processus attenditur; quia primo homo fugit contristantia (cioè i beni spirituali, per sè), secundo impugnat ea quae tristitiam ingerunt (cioè anche i buoni consiglieri) ».

(2) V. Commento all' Etica (vol. 5° delle opere di S. Tommaso; Parisiis, 1660): « *Amari* secundum iram dicuntur quorum ira difficile dissolvitur..... Tunc autem eorum ira quiescit, quando retribuunt vindictam pro iniuria illata, punitio enim facit quiescere impetum irae..... ecc. ».

ingiuria vera od immaginata (1): è, sostanzialmente, noia di esortazioni o consigli cui l'animo fiacco detesta. Non può, dunque, in forma d'ira e col nome di questa, stare in fondo allo Stige.

III.

Nonostante ciò, mi pare da ritenere che nel pantano sieno irosi soltanto: immersi o sommersi. La distinzione aristotelica, sopra citata, deve avere gran peso in questa credenza. Poichè all'*Etica* appunto, che chiama *sua*, il poeta informa generalmente il discorso delle tre male disposizioni, non è strano pensare che, anche in questo non ispregevole particolare, la segua (2). Certo,

(1) *Purg.*, XVII:

Ed è chi per ingiuria par ch'adonti
sì che si fa della vendetta ghiotto,
e tal convien che il male altrui impronti.

(2) Si noti che una tripartizione dell'ira (*fel, mania, furor*) era anche nel Damasceno e in Gregorio Nisseno, esemplata su quella di Aristotile e accettata da S. Tommaso (V. *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., IV. 10 n. — Il Barbi vi riferisce un luogo della *Somma* dove è spiegata la distinzione su detta. Il Flamini (I, 161) lo riporta dal Barbi).

il non vedere nello Stige distinte, dal poeta stesso, tre schiere d'anime, ma due, può far dubitare. Senonchè, dei modi d'ira distinti da Aristotile, due, l'*amaro* e il *difficile*, poco hanno di diverso (1), e bene si possono accomunare nella sede e nella pena. E ciò, forse, ha fatto Dante: com'è autorevole sentenza del Torraca (2). Può anche credersi ragionevolmente che due maniere soltanto (la furiosa e l'amara) Dante abbia registrato nel suo inferno. Perchè al poeta, sebben filosofo ancora, e sebbene devoto a un sistema di filosofia, non è necessario ritrarre questo fin nelle minime parti: purchè il lasciarle non noccia al tutto. E Dante che, a rispetto di Aristotile, usa quella giusta libertà di emendare od aggiungere che era usata già da S. Tommaso, e bisognava a un cristiano, potè bene, in cosa particolare, di tre ma-

(1) « *Amari*..... difficile solubiles..... retinent enim iram; quies autem fit cum retribuerint..... ». « *Difficiles* autem dicimus in quibus non oportet irascentes, et magis quam oportet et pluri tempore, et non commutatos sine cruciatu vel punitione », Sono queste, le definizioni di Aristotile.

(2) *Comm.* al c. VII, nota 116: « Dante collocò gli *amari* e i *difficili* nel fondo della palude ».

niere d' un vizio sceglier le due che più sono distinte; e meglio, ancora, convengono a una rappresentazione poetica. A ogni modo, è da escludere che qui in fondo al pantano ci sia l'accidia. Chè se il poeta, facendo dire a Virgilio:

> Ed anche vo' che tu per certo credi
> Che sotto l'acqua ha gente che sospira,

volesse riferirsi a una nuova schiera d'anime, il trapasso dall'uno all'altro discorso, di cose ben diverse e distinte, sarebbe brusco e mancherebbe della più comune evidenza. Si aggiunga che l' epiteto di *accidioso* che, come anche l' altro di *tristi*, pare al D' Ovidio così dichiarativo ed esplicito e gli fa dire argutamente che altri fa da padrone nello Stige, è quello appunto che ne esclude l' accidia. Perchè il poeta, significando (come fa) con quell'epiteto non la cosa per sè, cioè il peccato, ma una qualità di essa da cui la cosa risulti, se mai avesse voluto esprimer l'accidia (e non un altro peccato), avrebbe, io credo, adoperato un modo che non rendesse quella anche nel suono: non avrebbe dato a « fumo » l'aggiunto « accidioso », ma un altro, che in tanta sua ricchezza di parole e d' im-

magini non gli poteva mancare. « Fummo accidioso » non è accidia; non è tutta questa o sostanzialmente questa; onde, ad esprimer questa particolarmente come aveva già fatto dell'ira e come, con non dubbio modo, fa delle altre colpe d'incontinenza (1), sarebbe stata locuzione scarsa ed impropria (2). Più naturale è intender questa dell'ira; cui, se repressa od *amara*, suol esser compagna o seguitatrice l'accidia (3), e dare alcunchè di suo, cioè appunto quel

(1) Di queste e di ogni altra; come dimostra il D'Ovidio nei citati *Studii*, a pag. 123 e segg., concludendo che « il peccato è di regola formalmente specificato... ».

(2) Il D'Ovidio che, come è detto nella nota precedente, dimostra bene la diligenza di Dante nell'indicare la colpa, anzi nell'*annunziarla categoricamente*, non ha ragione di dire: « Nello Stige, il maestro..... descrivendo la situazione dei peccatori sottoposti che non si vedono, con l'*accidioso fummo* abbaia chiaramente al discepolo, se non a certi sordi espositori di lui, che quelli sono accidiosi ».

(3) V. in Scherillo, « Alcuni capitoli della biografia di Dante », citati i versi, opportuni qui, di Brunetto Latini:

In ira nasce e posa
accidia nighittosa.....

Il Flamini (I, 170) li riporta, a proposito del *rancore*, figlio di accidia, nello Stige. Ma è da notare che nel Latini l'accidia è figlia dell'ira, non questa di quella come pur vuole il Flamini. Ma vedi appresso, nel testo.

« fumo ». E, come accidia fa tristi e « specialiter dicitur vocem amputare », così anche l'ira amara rattrista i cuori « quia non manifestant » la accolta passione (1). Nè, finalmente, ha un buon fondamento la opinione, nella quale entrambi convengono, il D'Ovidio e il Flamini, che l'accidia si riferisca o appartenga a una potenza istessa che l'ira, cioè all'*irascibile*. Il che, se fosse, gioverebbe assai più al primo dei due scrittori, che al secondo. Ma io non so come l'accidia possa ragionevolmente attribuirsi alla potenza irascibile, e non alla concupiscibile. Quella, per le parole di S. Tommaso, citate e ritenute dal Flamini (2), « respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis, sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus » (Commento all'*Etica*, citato). Se è così, che ha a fare con essa potenza e quindi, con l'ira che ne è il frutto o segno più proprio, l'accidia? Questa è « torpor mentis bona negligentis in-

(1) Così appunto ragiona S. Tommaso, degl'irosi amari, nel Commento all'*Etica* (già citato): « .....sed, si hoc non fiat, scilicet quod non puniant, graviter affliguntur interius, quia non manifestant iram suam ».

(2) *Op. cit.*, I, p. 159, e p. 168.

choare » ; è « tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum » (1): è, insomma, quasi invilimento del senso, non incitamento, è odio o noia d'ogni *ardua cosa od altezza* (*cuiusdam altitudinis* o anche *ardui*, come dice S. Tommaso), non desiderio di questa. Il quale odio o noia di ciò che è alto e difficile, viene, naturalmente, da un eccessivo amor del riposo (2), onde l'accidioso compiace al senso e lo appaga; viene da concupiscenza. E però l'accidia appartiene alla potenza concupiscibile che, come insegna S. Tommaso (3), « respicit absolute bonum sensibile *quod scilicet est delectabile secundum sensum* ». L'accidia è, dunque, concupiscenza. Nè altrimenti sembra significare Dante, accoppiando essa accidia con le tre passioni di cupidigia che si piangono ultime nel purgatorio; cioè facendo che il suo maestro, distinti che egli ha i modi del peccare in due, secondo che si odia e secondo che si ama, quest'ultimo modo distingua poi quan-

(1) *S. Th.*, II, II, Qu. 35; art. 1 e 3.

(2) Per contrapposto, gli sciagurati dell' antinferno corrono dietro un'insegna, sdegnosa d'ogni « posa ».

(3) *Comm.* all'*Etica* di Aristotile, citato, p. 58; e Flamini, *op. cit.*, I, 159.

to al vigore (1): così, in certa guisa, accomunando, per una cagione istessa di pervertito amore e, quindi, di concupiscenza, le quattro passioni, di accidia, avarizia, gola, lussuria. Le quali tutte, in vario grado e forma, consistono nel compiacere al senso. Ma, se pur dubbio ci rimanesse, si legga in S. Tommaso (*S. Th.* I, II, Q. XL), dove, proponendo come suo tema da svolgere « De passionibus irascibilis », distingue queste passioni in « spe et desperatione », in « timore et audacia », in « ira ». Null'altro. Se è così, e se, oltre a non avere un' istessa fonte le due su dette passioni, hanno un diverso fine ed obbietto, male avrebbe fatto Dante ad accoppiarle in un luogo.

IV.

Che non le abbia accoppiate, mi pare aver mostrato abbastanza. E già il Fla-

(1) *Purg.*, XVII, 91-96:

« Nè creator, nè creatura mai,
Cominciò ei, figliuol, fu senza amore,
O naturale o d'animo; e tu il sai.
Lo natural è sempre senza errore,
Ma l'altro puote errar per malo obbietto,
O per troppo o per poco di vigore ».

mini, nella sua opera tante volte citata, avrebbe fatto lo stesso e senza bisogno di nuove prove, se avesse distinto risolutamente ira da accidia e separata, in tutto, questa da quella. Ma egli (s' io non m' inganno) tiene una via di mezzo; e, mentre obbietta al D' Ovidio e sottilmente dimostra, con opportuni richiami di Aristotile e di S. Tommaso, esser triplice l' ira e dover essere, in due sue forme almeno (1), punita nello Stige, fa poi l' una di esse, cioè l'*amara*, figlia di accidia, generata da questa. E, dell'accidia appunto, riconosce due forme « principali », la pusillanimità e il rancore, o ira repressa (2). Ho già mostrato come la testimonianza che il Flamini cita, di S. Tommaso, quanto a fare una cosa dell' ira amara e del rancore (figlio di accidia), sia usata non bene. Qui dico che il Flamini, accomunando i due falli, non solamente rischia di darla

(1) Il Flamini crede che la forma *difficile* sia altrove, in Dite; e che, nello Stige, oltre alle forme *acuta* ed *amara*, ci sia una sottospecie della prima, cioè l'*acuta per orgoglio* (Filippo Argenti). V. a p. 182 del vol. 1°.

(2) I. p. 169 e 171 « L' ira *amara* (perchè repressa) dell' aristotelico sistema di classificazione delle colpe adottato dall'Alighieri corrisponde ad una delle due principali forme di quella che i teologi chiamano accidia ».

vinta agli avversarii, ai quali può sembrare che poco variino, o niente, le due opinioni sul luogo dell'accidia, ma àltera, come ho già detto, l'un e l'altro fallo, sostanzialmente diversi. Si aggiunga che se, delle due « forme principali » di accidia, l'una, cioè la pusillanimità, impedisce « d'operare il bene » e l'altra « d'esprimere l'interiore concetto ed affetto », com'è sentenza appunto del Flamini (1), male s'intende perchè Dante l'una, tanto più grave, punisca fuori del vero inferno, e l'altra in questo. Chè se, a render grave la seconda forma d'accidia, concorre quel che c'è dentro d'ira o rancore, si può concludere che veramente l'ira, ed unicamente questa, bisognava nominar qui come punita in fondo allo Stige, togliendo ch'ella possa esser figlia di accidia. Senonchè il Flamini crede anche (e in ciò consente al D'Ovidio) che, nei cerchi del vero inferno precedenti alla « città roggia », abbiano una propria sede le passioni tutte dell'incontinenza; e, fra esse, l'accidia. Che l'incontinenza alberghi fuori di Dite e oltre il Limbo, è cosa certissima

(1) I, 169.

per le parole stesse di Dante (1); che fra le colpe d' incontinenza così punite sia compresa l'accidia, si può dubitare, anzi è da negare risolutamente. Lascio che una enumerazione di colpe distintamente appartenenti a incontinenza o a bestialità o a malizia, in guisa che stieno solo in uno di quei tre ordini, non si può fare per tutte (2), essendo, quelli che ho nominati, nient'altro che generalissimi abiti al peccare, cui differenzia il prevalere del senso o della volontà o dell' intelletto: onde lussuria, gola, avarizia, ira, possono essere anche in Dite, e, se il poeta ne ha trattato nei primi cerchi, non è che le abbia relegate ivi e bandite dai rimanenti cerchi, ma in quelli, come più atte a poesia restando men gravi, le ha ritratte particolarmente, in questi, come più gravi e dannose, le ha esemplate nei molti effetti viziosi. Perchè ben dice il D'Ovidio (3), che « la città roggia è come uno scolatoio delle peggiori conseguenze dei primi cinque vizii capitali, delle loro peggiori combinazioni e intrecci... ». Ben dice: se dal numero dei vizi puniti di qua

(1) *Inf.* XI, 70-90.
(2) Io ne escludo la sola accidia. V. appresso.
(3) *Op. cit.* p. 285.

da Dite si tolga l'accidia. La quale ha condizioni tali che vietano ch'ella possa essere, come sono gli altri quattro su nominati, nei cerchi d'incontinenza. Quelli, per esser mortali, basta che si rivolgano intorno al loro obbietto mondano, di amor dei «beni secondi» (lussuria, gola, avarizia), di amor del male del prossimo (ira): non è necessario che offendano Dio apertamente. Così, restando nei limiti della passione d'incontinenza, non uscendo da essi per toccar quelli della malizia, possono esser pure mortali. L'accidia, invece, poich'ella è veramente un «lento amore» dei «primi beni», non può aver forza di peccato mortale, se non isvia la ragione, se non la induce ad aborrire Dio e i beni divini. Così insegna S. Tommaso. Il quale distingue accidia veniale da mortale, separando i due gradi per un immenso spazio che fa, al paragone, lievissimo l'uno, gravissimo l'altro: quella, la veniale, facendo consistere «in sola sensualitate.... propter repugnantiam carnis ad spiritum», e della mortale dicendo ch'ella «pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino praevalen-

te » (1). Se è così e, solamente a patto di avversar Dio, l'accidia è vizio mortale, essa, in questo suo grado o forma, non è incontinenza più, ma malizia (2). E non poteva, dunque, Dante ritrarla di qua da Dite, come una colpa d'incontinenza. Si aggiunga che, in questa forma appunto, l'accidia è vizio assai raro; più, certo, che non sia frequente l'avarizia: onde, se giustamente questa il poeta vede punita in numerosissime anime, non gli fu strano tacere di quella. Ma, rara o no, l'accidia mortale non può aver luogo di qua da Dite. Ci può essere, e ci è, ma in separato luogo e fuori del giudizio di Minos, una forma di accidia, la meno grave, benchè frequentissima, la più lontana da quell'eccesso onde è accompagnata l'accidia mortale, cioè il mal uso dell'intelletto. Così è possibile trovar fra' rei di essa (che non può dirsi « egoismo » come vuole il D'Ovidio, ma, con parola consacrata dai teologi, deve esser detta « pusillanimità » o, con parola del poeta stesso, « viltà »),

(1) S. Th. II, II, Qu. 35, art. 1°.

(2) E tra le « sex filias accidiae », l'Aquinate nomina anche la « malitia », che è nel fuggire i beni spirituali, detestandoli. (S. Th., II, II, Qu. 35, art. 4).

Celestino V, cioè un uomo che visse sempre

Contento nei pensier contemplativi,

in quei pensieri appunto, che sono il colmo del meritare umano quaggiù (1), e per i quali prima riluttò, poi rinunziò alla dignità di pontefice; in quei pensieri ed affetti, che sono l'odio e noia di chi è preso d'accidia. Se colpa fu in lui, e colpa potè notare, sebbene passionato, il poeta, fu, non che egli fosse lento o nemico ai beni spirituali, ma che, accettato l'ufficio, cioè entrato in un ordine di vita sopra tutto attiva, non ci durò animosamente. Ma come, nel purgatorio, la pena dei neghittosi, cioè il forzato star lontano dai martìri, è in tutto indipendente dalla qualità della colpa che le anime dovranno poi scontare nei vari gironi, così, nell' inferno, la pena dei pusillanimi non ha relazione con le colpe punite di là dall' Acheronte: che qui non è valicabile, come è, al contrario, la porta del purgatorio vero, cui schiude, alle anime uscenti dai primi balzi, l'angelo custode. E, se queste ultime anime hanno certez-

(1) Si sa che così appunto crede Dante. V. in *Convivio*, IV, 17.

za, amareggiata dall' indugio, di entrar, quandochessia, la porta che le condurrà

a ber lo dolce assenzio dei martiri,

quelle altre anime, nell'antinferno, invano sono invidiose d'ogni altra sorte, benchè più trista. Ciò mostra che il vestibolo infernale è separato al tutto dal resto; e non è giusto, come fa il Flamini, parlare di due forme d'accidia, delle quali una abbia luogo nel vestibolo, l'altra in fondo allo Stige. Meglio è tenere che, nell' inferno di Dante, ci sia dell'accidia solo la forma più lieve e più frequente, cioè la pusillanimità; e che al tutto essa accidia manchi nello Stige, dove la qualità di « accidioso » è significativa di un modo d' ira che suol recare alquanto dell'altro vizio. E finalmente, l' accidia mortale o è al tutto esclusa da esso inferno (come ho già detto e come credo probabile), o non ci ha un luogo particolare, apparendo nei vari effetti viziosi cui si accompagna o dà origine. Certo, poichè a farla mortale bisogna l'uso dell' intelletto, non può aver sede, nè unitamente con altro vizio, nè separata, nel proprio luogo dell' incontinenza.

MATELDA

I.

Tra le figure dantesche di donna, questa di Matelda ha alcunchè di singolare che incanta, non gli studiosi solamente e i critici, ma gli amatori della poesia semplicemente. La ragione prima di quest'incanto non è in ciò che un certo mistero cinge la soave figura di lei e fa errare i critici da un simbolo all'altro, da una persona storica all'altra, ma in ciò, che mai creatura poetica non parve armonizzare tanto con la circostante natura, e recarne in sè l'impronta, ed esprimerne il senso. Ella appare, sì, improvvisa e non aspettata, a Dante ed a noi; ma tale al tutto, che in lei pare adunarsi quanto di letizia e bellezza c'è intorno, e farsi riso e canto. E come blanda, un pò triste, è la bellezza dell' « alta selva vôta », ben altrimenti che nel simile giardino ariostesco, dove le ac-

que non vanno brune e silenziose sotto l'ombra perpetua, ma risplendono e mormorano, ed erbe e uccelli sfoggiano a gara vivi e vari colori, così, tranquilla, modesta, è la gioia degli atti e del riso di Matelda. Preme su lei, e aduggia un poco anche il luogo, l'immagine d'una felicità che ivi fu piena e si perdè in breve tempo; ed ella, al viandante poeta, appare a guisa di Proserpina, non per la sua fiorente beltà e per l'aprica dimora, ma, assai più, perchè in questa è impresso il segno d'una sventura simile a quella onde la giovinetta siciliana passò dalla « primavera » del mondo nelle sedi dei morti (1). Ella ride, ma del suo riso, non domandata da Dante, quasi per iscusarsi, dice le riposte cagioni. Nè è tutta in ridere, e diportarsi, e coglier fiori, la sua giornata; ella ha un dovere assiduo e grave: im-

(1) È questo il significato intimo, vero, della immagine classica. Non hanno ragione (io credo) nè i chiosatori recenti ai quali il ravvicinamento di Matelda a Proserpina sembra fatto solo per le circostanze esteriori che ho nominate nel testo, nè il Tommaseo, dicendo che « l'italianità di Proserpina *non* rende lusinghiero e opportuno il parlar che ne fa un Cristiano nel Paradiso terrestre; e richiama il pensiero al ratto del Dio sotterraneo ».

merger l'anime, omai purgate, nei due fiumi del paradiso, perchè sieno atte a « salire alle stelle ». Che è, dunque, ella in quel luogo? qual simbolo esprime?

Non credo, la « buona abituale elezione », come intende il Flamini in quel suo dotto libro dei « Significati reconditi » altre volte citato (1). Non credo; perchè un tale abito doveva esser già in Dante quand'egli fu dichiarato « libero, dritto, sano » nel suo arbitrio; cioè sulla soglia del paradiso terrestre; non, come fa, offrirglisi in quello, inaspettato e improvviso, ed esserne desiderato vivamente, come cosa esterna a lui e disgiunta (2). Nè credo che

(1) II, 90.

(2) *Purg.*, XXVIII, 70-75:

Tre passi ci facea il fiume lontani:
Ma Ellesponto, là' ve passò Serse,
Ancora freno a tutti orgogli umani,
Più odio da Leandro non sofferse,
Per mareggiare intra Sesto ed Abido,
Che quel da me, perchè allor non s'aperse.

Qui il Tommaseo giudica sconveniente il « paragonarsi che fa il Poeta a Leandro ». Credo, a torto: sì per la qualità allegorica della invenzione, sì perchè la similitudine è solo (com'è naturale) nella noia di un inciampo frapposto, senz'altro. Ben altro, forse, da quel che Dante, libero, dritto, sano, pensava in luogo d'in-

Matelda possa esprimer la Grazia, com'è opinione nuova del Torraca, che ne ragiona con molte prove erudite (*Comm.*, a canto XXXIII del *Purg.*, 118-123). Certo, la Grazia è simbolo che bene spiega l'opera di Matelda, dell'istruire Dante, o *disnebbiarne l'intelletto*, e del *rifarlo* nei fiumi; ma è simbolo assai più alto e più largo che questi effetti particolari. La Grazia, cioè Dio stesso assistente, dovè esser presso il poeta dai primi passi all'ultimo del suo viaggio, sopra tutto nei cieli, e giovargli per mezzo di questo o di quel personaggio. Anche Matelda, essendo guida a Dante nel paradiso terrestre, e lume in cose, veramente non alte, e usando con lui, come con tutte l'anime, l'ufficio impostole d'immerger nei fiumi, può dirsi uno dei molti modi, onde la Grazia, a mano a mano

---

nocenza, ebbe in mente l'Ariosto quando, vista la bella donna di là dal Po, sentì farsi Leandro (*Son.* XVII in *Opere minori* ecc.); ma nemmeno in lui pare sconveniente l'immagine:

Stav' io per gire oltre le torbid' onde
Del fiume altier. . . . . .
Quando apparir sull'altra ripa il lume
De' be' vostri occhi vidi, e udii parole,
Che Leandro potean farmi quel giorno....

si serve per avanzare Dante. Ma non può certo, venendo a mezzo dell'azione poetica (se pur la sua fosse opera di maggior merito, di più alta importanza), incarnare singolarmente la Grazia, che dovè esser prima autrice del tutto, e verisimilmente apparire in principio, cioè esser l' una delle « tre donne benedette » che ebbero cura del poeta smarrito. Il quale, appunto alla Grazia, e a quella tra le due forme principali che i teologi chiamano « operante », (l'altra è l' « illuminante »), dovè il suo primo ravvedersi, e fin l'atto di guardare in alto sul colle, se esso atto (com'è ragionevole) voglia intendersi moralmente; perchè, come dice S. Agostino citato da S. Tommaso, senza la Grazia « nullum prorsus, *sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo*, faciunt homines bonum » (1), e perchè, delle due forme su dette, l'operante è « in illo . . . . effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens », come afferma l'Aquinate stesso (2). Certo, fra le tre donne benedette,

(1) *S. Th.*, I, II, Qu. CIX. art. 2°.

(2) *S. Th.*, I, II, Qu. CXI, art. 1°—Aggiunge il filosofo « Est... in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis: et quantum ad istum actum voluntas

Lucia (serbando il nome della santa siracusana cara al poeta) può ben rappresentare la Grazia. A lei ricorre la Donna gentile, raccomandando il poeta (1); da lei Beatrice apprende il pericolo del suo amico, e ne è esortata vivamente: ella, insomma, mossa dalle preghiere di Maria, dà a Beatrice incarico di adempiere, come ministra, ciò ch'ella aveva consentito, come signora. Che poi Lucia stessa venga, a guisa di un personaggio episodico, a prender Dante, e menarlo, dormendo, in vista del purgatorio, non toglie ch'ella sia la Grazia, perchè era già apparsa in principio in forma di chi esaudisce le altrui preghiere e muove le altrui volontà. Non nuoce, quindi, che torni in seguito, e faccia cosa di gran rilievo. Perchè (si noti), in quei momenti che l' assistenza di Dio a Dante si fa più necessaria pel suo avanzare nell' ardua strada; nè basta all'effetto la « parola ornata » di

se habet ut mota, Deus autem ut movens, *et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat...* ». È il caso di Dante, sul colle.

(1) *Inf.*, II.

Questa chiese Lucia in suo dimando,
E disse: Ora abbisogna il tuo fedele
Di te, *ed io a te lo raccomando.*

Virgilio, com'è con questo o quel demone a cui il savio gentile ricorda la volontà divina, nè è opportuno l' intervenire di Beatrice, a cui spetta ogni « opra di fede » (dal muovere primamente la Ragione al giudicare Dante e menarlo al cospetto di Dio); per quel mirabile ordine che in tutte le parti del suo poema ha posto l'autore, appare più vivamente la Grazia. E però in inferno, a far che Dante entri in Dite, cioè avanzi nella parte più ardua del suo sotterraneo viaggio, sopraggiunge un *messo del cielo*, cioè un angelo, ministro qui della Grazia. Più oltre, fra i primi balzi del monte e l'entrata del Purgatorio, in un momento grave per la salute morale del poeta e per la sua arte, la quale egli, scrivendo, dovè pareggiare alla materia innalzatasi (1); mentre cedeva al peso dei sensi più fortemente e a lungo che non avesse fatto altra volta; di nuovo, ecco, la Grazia. Ma ora è in persona, e dice anche il suo nome; non le bisogna il ministero di un angelo, come

(1) *Purg.*, IX, 24-26:

Lettor, tu vedi ben com' io innalzo
La mia materia; e però, con più arte,
Non ti maravigliar s' io la rincalzo.

fu sull' entrata del vero inferno. A Matelda, dunque, non spetta il nome della Grazia; e nemmeno quello di « vita attiva », che le è dato da tanti. Perchè già Lia aveva incarnata, nel disegno poetico, quella condizione; e ciò non solo negli atti, ma dichiarandolo essa con *preciso latino*. Come, dunque, quel simbolo istesso ricomparirebbe, con nome mutato, in una nuova persona? Nè può il poeta, convenientemente, avere accoppiati i due simboli, di Lia e di Rachele, della vita attiva e della contemplativa, e trattane una figura nuova, Matelda, senza che in questa ci sia alcunchè di intimo e proprio che tolga la ripetizione vana, non di uno, ma di due simboli a un tempo. Certo s' appongono bene quei critici che la felicità di Matelda fondano sull' operare e sul contemplare, e la significazione di lei desumono da quella del paradiso terrestre ov' essa è ospite, anzi signora. Ma, pur movendo da un principio verissimo, e giovandosi delle dottrine di Dante sulle due maniere di vita e sul valore simbolico del paradiso terrestre, vengono, come a me pare, a conclusioni non vere, per uno strano errore d' interpetrazione di quelle dottrine. Le quali pos-

sono chiudersi in questa breve sentenza: la beatitudine nostra terrestre ha due vie, cioè l'operare e il contemplare, ed è simboleggiata pel paradiso terrestre. Matelda che è in questo, (argomentano i critici), è dunque, Lia, cioè vita attiva, o Lia insieme e Rachele, cioè attiva e contemplativa, e rappresenta il sommo della beatitudine terrena « quae in operatione propriae virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur » (1). Così, Matelda, che è pure una figura nuova nel poema, diviene una con le due donne già nominate; nè si distingue in lei quanto d'azione e quanto di

(1) *De Mon.*, III, 16 (ed. Moore) — Un lungo discorso su ciò può vedersi in 2° vol. del *Commento* alla D. C. del Poletto (a p. 636). Questi fu primo (sembra) a sostenere che in Matelda sieno i simboli uniti dell'azione e della contemplazione. Con lui consente, fra' più recenti, il D'Ovidio, benchè creda, in Matelda, prevalere il simbolo dell'azione e però la somiglianza con Lia. Egli dice che la bella donna, nel paradiso terrestre, « gode e rappresenta, quanto può un'anima, quella beatitudine terrena che, come si accenna nella Monarchia (III, 15), *in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestrem paradisum figuratur;* e la beatitudine terrena, come si spiega nel Convivio (IV, 22), è nel *dilettosissimo uso* dell'animo razionale, il quale uso è doppio, cioè operativo o pratico, e speculativo.... » (V. in *Il Purg. e il suo preludio*, Hoepli, 1906, a pagg. 570-71).

contemplazione le conviene, in paragone di quelle. L' errore che ha procurato tanta confusione e tolto a molti di intendere la squisita particolare bellezza del personaggio dantesco, è, come io penso, avere male interpretate le parole di Dante; e però, attribuito al paradiso terrestre ciò che l'autore dice di questo mondo in cui viviamo noi e visse anche Adamo *dopo la colpa*. Così scambiano la beatitudine di questa vita, o altrimenti terrena (conseguibile per l'azione e per la contemplazione), con la beatitudine del paradiso terrestre, quale ebbe Adamo innanzi la colpa. Ma Dante parla della vita umana com' è al presente (« hujus vitae », dice); parla di quella « che è qui l'umana natura » (1); non della vita e natura, quali furono per breve tempo in Adamo, o sarebbero state in tutti i suoi discendenti, senza il peccato di lui. E si

(1) Nel già citato passo della *Monarchia* (III, 16), dice « Duos igitur fines Providentia.... homini proposuit intendendos; *beatitudinem... hujus vitae*, quae in operatione propriae virtutis ecc.... et beatitudinem vitae aeternae.... » — Non meno chiaramente, nel *Convivio*, in un luogo citato dal Poletto, dice « ... conciossiacosachè *quella che è qui l'umana natura* non pure una beatitudine abbia, ma due; siccome quella della *vita civile*, e quella della *contemplativa*.... ecc. » (II, 5).

sa che molto è il divario, si sa che quello che, per poche ore (*Par.*, XXVI, 139-142) fu « onesto riso e dolce giuoco », divenne poi « pianto ed... affanno » (*Purg.*, XXVIII 95-96). L' azione, dunque, e la contemplazione, di cui parla Dante come di due vie o « cammini » terreni, « buono » ed « ottimo » verso la felicità (Conv. IV, 17), sono altre dall' azione e dalla contemplazione, native, proprie, del paradiso terrestre; Lia e Rachele sono diverse da Matelda; la felicità di costei non ha giusto riscontro in quella che Dante chiama « hujus vitae ». E s' egli afferma che quest' ultima guisa di felicità si raffigura pel paradiso terrestre, con ciò non dice ch' essa sia stata in quello, ma ch' essa è una ombra o immagine della felicità, tanto maggiore, che vi ebbe Adamo. Matelda, dunque, pur avendo (ed è necessario) alcunchè di Lia e di Rachele, differisce non poco dall' una e dall'altra; è più in alto che Lia, più in basso che Rachele; vive ella nel paradiso terrestre, operando e contemplando, Lia ne è fuori, solamente operando, Rachele, scevra da ogni opera e intenta solo a « vedere », siede nell' altissimo Empireo. Parlo di Rachele, già assunta in cielo, quale apparisce per

le parole di S. Bernardo (1); non di essa, vivente ancora, e usata a simbolo della contemplazione possibile in terra (2). L'operare in Matelda è più giocondo, più libero, più spirituale che in Lia; questa *muove intorno* le mani per farsi una ghirlanda, ella, semplicemente, *sceglie fiore da fiore*. E, in così fare, le due donne cantano; ma Lia canta « le proprie disposizioni all' operosità » (3), Matelda, nel suo primo apparire, canta a diletto (4).

(1) *Par.*, XXXII, 7-9: « Nell'ordine che fanno i terzi sedi — Siede Rachel di sotto da costei — Con Beatrice, sì come tu vedi ».

(2) Si sa che Lia e Rachele sono, nell'Antico Testamento, il simbolo istesso che, nel Nuovo, Marta e Maria; intorno alle quali ultime, Dante riporta le parole di Cristo « Marta, Marta, sollecita sei, e turbiti intorno a molte cose.... Maria ottima parte ha eletta, la quale non le sarà tolta » (*Conv.* IV, 17).

(3) D'Ovidio, *op. cit.*, p. 570.

(4) Che, invece, canti, come pare al D' Ovidio (*ivi*), il salmo *Delectasti* che poi nomina a Dante, non risulta da niun segno. Anzi, gl'« intendimenti » del dolce suono di lei debbono essere ben altri da quelli che essa poi dice giustificando il suo riso (XXVIII, 76-81). Perchè essa è indotta a parlare dalla meraviglia che vede o indovina nei due poeti; meraviglia che non sarebbe, se i due avessero già, nel canto della bella donna, che oramai giungeva ai loro orecchi, appreso il senso del salmo. Nè è verisimile che, mentre era lontana da Dante sì che il canto non giungeva chiaro a costui, ella, passeggiando

Nell' una, i due atti sono segni o effetti dell' « ovrare » che è in lei naturale, e paiono essere ordinati a una più viva significazione del simbolo; nell' altra sono come un « debito fregio » alla bellezza di lei e alla letizia ch'ella ha di stare in quel luogo. Ma il contemplare è, in Matelda, assai men profondo che in Rachele; questa vede Dio direttamente, ella lo vede per gli effetti creati. La sua condizione, d' intellettuale acume e di conseguente felicità, è al tutto quella che fu di Adamo innocente; il quale « Deum per essentiam non vidit » e fu beato « non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit, habebat tamen beatam vitam..... inquantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem » (*S. Th.* I, Qu. XCIV, art. 1°). Non altrimenti, Matelda; ed ella stessa, giustificando ai due poeti il suo riso, rivela chiaro il grado del suo intendimento e la misura della sua felicità. Non grandi, entrambi; ma le parole di lei e il riso spirano una profonda e schietta umiltà, che

soletta, si occupasse a cantar quell' inno che, più opportunamente, sarebbe giovato poi a disnebbiare l' intelletto dei due « nuovi » in quel luogo.

ben può dirsi il fiore della sua natura poetica. Oltrechè mite in ogni suo atto, e riverente a Beatrice a cui presta i suoi servigi come a persona di più autorità (1), ella è contenta alla mediocre condizione del suo intelletto, contenta al «quia»: ben diversa da Eva, che non volle stare «sotto alcun velo» (di una certa ignoranza), diversa da quei gentili di cui tocca Virgilio a esempio e freno dell' «umana gente» (2), ella non brama, non tenta di «veder tutto». Di ciò gioisce; e la sua gioia spontaneamente dichiara a Dante, quasi ostentandola; a guisa che, nel cielo più basso, per trar d' errore il poeta, Piccarda s' accende di infinita letizia (3), e, nel seguente,

(1) *Purg.*, XXXIII, 40-47.

(2) *Purg.*, 37-44:

State contenti, umana gente, al *quia;*
Chè se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria;
E disiar vedeste senza frutto
Tai, che sarebbe lor disio quetato,
Ch'eternalmente è dato lor per lutto.
Io dico d'Aristotile e di Plato,
E di molti altri.....

(1) *Par.*, III, 67-69:

Con quell'altre ombre pria sorrise un poco;
Da indi mi rispose tanto lieta,
Ch'arder parea d'amor nel primo fuoco....

Giustiniano, non domandato, parla della beatitudine piena di quelle anime, cui nessuna « nequizia » conturba, nessuna brama di « più vedere » o di più farsi « amici » a Dio. L' umiltà, dunque, dell' intelletto e dell' abito, è speciale nota in Matelda, che simboleggia mirabilmente, anzi incarna, la umana natura, quale Iddio creò primamente, e quale ancora sarebbe senza il peccato d'Adamo: cioè perfetta e felice, di una certa naturale perfezione e felicità. Non, dunque, della felicità, che, come dice Dante, « in operatione propriae virtutis consistit »; chè questa nasce da un vivere attivo, qual è al presente nel mondo, cioè affannoso, e da un vivere contemplativo naturalmente scarso; ma d'una felicità più alta e tranquilla, la quale ebbe per poco la sua propria stanza nella « divina foresta ». Matelda è il tipo, fatto persona, di un' umanità al tutto degna del paradiso terrestre; cioè più buona e felice della umanità nostra terrena, meno alta e felice della umanità nostra incielata. Così ella tramezza; e la sua sede tanto si leva sulla mondana « aiuola », quanto è più in giù delle sfere celesti.

II.

Un tal simbolo era opportuno a quel luogo, e, poeticamentente, bello, facendosi, della detta felicità naturale, una persona viva, che operasse, meditasse, gioisse; e fosse quasi lume a intendere l'altra, più perfetta maniera di felicità, che è nei cieli. Nè esso è un simbolo derivato al poeta da un nudo e solo concetto filosofico: dal concetto, cioè, della felicità possibile all' uomo in quel grado di perfezione. Perchè felici a quel modo erano stati, benchè per poche ore come immagina Dante, i primi parenti; ed egualmente felici erano per essere tutti gli uomini in seguito, se quelli non avessero *trapassato il segno*. Finger Matelda fu, dunque, a Dante quasi un render concreta l' umanità rimasta virtuale; e richiamarla al tipo suo primitivo di vereconda innocenza e di modesta letizia. Fece, con essa, l' ufficio appunto che, in pro delle anime passanti pel paradiso terrestre, gli piacque dare a Matelda: la rinnovò, traendola ai fiumi della smarrita virtù. Ma non per questo, si può dire che Matelda rappresenti Eva nel paradiso terrestre: Eva « non pre-

varicante » anzi « restaurante l'opera della colpa »; come crede un critico, a cui il Parodi, autorevole giudice, dà lodi ben meritate in un suo articolo recente pieno di considerazioni acute e geniali (1). Non si può appaiare Matelda ad Eva; le quali, anzi, il poeta studiosamente contrappone (come pur nota il critico a cui accennavo), l' una mostrando docile ed umile, l' altra al contrario (2). Nè conviene che, stando Eva, come il poeta canta, nello altissimo luogo assegnatole nello Empireo, se ne veda intanto una immagine, tanto più giù, nel paradiso terrestre; sia pur di lei prima della colpa, in una condizione che essa ha oltrepassata molto, e oltrepassata dopo un errore che il poeta, più d' una volta, con parole gravi, ricorda. Peggio è il dire

(1) V. in *Bull.*, N. S., XIV, Fasc. 3.°, p. 185. Il critico è G. Busnelli, in « La concezione del Purgatorio dantesco »; nei quaderni di Marzo, Aprile, Maggio della *Civiltà Cattolica*, 1906. Per Matelda, vedi il quaderno del 5 Maggio.

(2) *Purg.*, XXIX, 23-27:

. . . . . buon zelo
Mi fe' riprender l'ardimento d' Eva,
Che, là dove ubbidia la terra e il cielo,
Femmina sola e pur testè formata,
Non sofferse di star sotto alcun velo...

che Matelda sia Eva « restaurante l'opera della colpa »; perchè disdice che quella,

Il cui palato a tutto il mondo costa

o una sua immagine, ora, nel purgatorio dantesco, emendi nelle anime gli effetti del proprio suo fallo; sia pur col solo tuffarle (1). Ma, veramente, quest' opera di salute fu di Maria; alla quale ultima, anzi, il poeta contrappone Eva, dicendo:

La piaga che Maria richiuse ed unse,
Quella che è tanto bella dai suoi piedi,
È colei che l'aperse e che la punse.

Non Eva, dunque, l' « antica madre »; ma il tipo o esempio dei suoi possibili discendenti è effigiato in Matelda. E bene ha fatto il poeta, a questo fine usando una donna; e dando ad essa sincero e pieno quel senso di pudica umiltà che alla prima fra tutte era mancato.

(1) Il Busnelli (l. c.) dice di Matelda e di Catone, rappresentante, com'egli crede, di Adamo, che essi « fanno in una parola, il rovescio de' primi padri... ». Come, dunque, ne sono i simboli o rappresentanti? — Nè è vero ciò che aggiunge il medesimo critico alle parole ora citate, scrivendo « questi (i primi padri) con sè medesimi fecero esulare dal paradiso tutta la loro progenie; quelli accolgono e purificano i reduci alla felicità primitiva ». Catone accoglie solamente e indirizza; Matelda presta l'opera delle sue mani, tuffando nelle acque purificatrici. Nient' altro.

Nè si può credere che egli pensasse effigiare Adamo in Catone: com'è opinione del critico già accennato. Se il « veglio onesto » è Adamo prima della colpa, gli spetta il sommo del monte, non il fondo dell'isola; s'egli è Adamo dopo la colpa, cioè, pentito, rifatto, omai fuori del Limbo, gli spetta il cielo in altissimo grado. E l'ha, in fatti: siede *propinquissimo ad Augusta*, nel primo grado della candida rosa. Come dunque, una immagine di lui sarebbe altrove, sulla spiaggia dell'isola, ad un umile ufficio? Come mai sarebbe essa incarnata in un pagano, a cui Dio, per salvarlo, dovè aprir gli occhi alla « nostra redenzion futura », non altrimenti che già a Rifeo? Peggio è, forse, vedere Adamo in Catone, che non Eva in Matelda.

La quale non ha in sè traccia alcuna palese delle derivazioni onde disputano i critici; nè, a dire il vero, somiglia più alla signora di Canossa, spirante « spiriti maschi » nel volto e nelle opere (1), che alla

(1) È bene ricordar qui il ritratto che fa di lei il Tasso (*Gerus. Lib.*, XVII, 77-78):

Seguia Matelda, ed adempia ben quanto
Difetto par del numero e del sesso;
Chè può la saggia e valorosa donna
Sovra corone e scettri alzar la gonna.

monaca di Helfta, volontariamente sfiorita fuori d'ogni « primavera » del nostro mondo, o ad una delle donne della *Vita Nuova*, o a qual altra persona è piaciuto ai critici ravvicinarle. Che le affermate derivazioni sieno più che altro un giuoco d' ingegni, lo mostra appunto la varietà e dissidio di opinioni, e l'esserci anche chi nel personaggio dantesco vede nient'altro che un simbolo; induce a crederlo, fra' sostenitori della opinione contraria, il D'Ovidio, notando che in quello « il significato simbolico ha una prevalenza insolita sopra l'entità storica » (1); lo dice chiaro ed autorevolmente il Flamini, scrivendo che Matelda « non ha... tratti che valgano a individuarla storicamente » (2). Se, dunque, il poeta ebbe in mente una persona reale, e pensò eternarla in quel simbolo, la sua arte fu insoli-

---

Spira spiriti maschi il nobil volto;
Mostra vigor più che viril lo sguardo:
Là sconfiggea i Normanni; e in fuga volto
Si dileguava il già invitto Guiscardo:
Qui rompea Enrico il quarto, ed, a lui tolto,
Offriva al tempio imperial stendardo:
Qui riponea il pontefice soprano
Nel gran soglio di Pietro in Vaticano.

(1) *Op. cit.*, 589.
(2) *Op. cit.*, II, 88, in nota.

tamente nulla all'effetto: sia ch'egli, a farlo, s'inducesse per qualche similitudine fra l'operare di Matelda e quello d'una fra le persone sopra accennate, com'è Matilde toscana (benchè l'ufficio della « bella donna » sia l'immerger l'anime nei fiumi, non il menarle a scene in cui grandeggi ultimamente la Chiesa, il che fa solo con Dante, ed è un guidare, senz'altro), sia che, invece, lo consigliasse riconoscenza per qualche ispirazione poetica attinta. In quest'ultimo modo credè il Lubin (1); e, dopo lui, credono e dottamente dimostrano lo Scherillo, il Mancini, il D'Ovidio (2), ai quali pare che non pochi o lievi concetti derivasse Dante nel suo *Purgatorio* dalle *Rivelazioni* di Matilde di Hackeborn, monaca sassone (3). Nei due casi su detti, niun segno resta della intenzione di Dante, salvo un nome! Ma questo, della in-

(1) La Matelda di Dante, Graz., 1860.

(2) V. pei tre egregi critici, il *Bull.*, X, fasc. 12°; *Bull.*, XII. fasc. 3° e 4°; e il già citato libro « Il Purgatorio e il suo preludio ».

(3) V., contro questi ravvicinamenti, le obbiezioni gravi del Bertoldi (nel numero 27 aprile 1906 del *Giornale d'Italia*, in « La Signora di Canossa »), e del Parodi (sopra tutto, in *Bull.*, XIV, fasc. 3°, già citato), e del Sacchi, in *Giornale Dantesco*, XV, Quad. II-III.

terpretazione storica di Matelda, è un caso degno di nota. Qui le difficoltà non seguono la incontrastata certezza di una derivazione dalla tradizione e dalla storia, onde sia bello ai critici tentar di superarle; qui le difficoltà sorgono e si moltiplicano prima che quella certezza si abbia, e ad onta di ciò. Due fondamenti credo abbia l'opinione della qualità storica di Matelda: la testimonianza dei chiosatori antichi (concordi (1) nell'indicare la signora di Canossa), e la considerazione che sia «ferma e costante legge di Dante l'impersonare le sue grandi allegorie in grandi figure della storia o della tradizione» (2). Ma, senza dire che chi esclude la Contessa toscana e propone altre donne, non ha altro sostegno e, vorrei aggiungere, altra giustificazione, che la pensata necessità di un' analogia; niun critico equo può asserire che la testimonianza degli espositori antichi sia degna di cieca fede, e che l' analogia, pur

(1) Veramente uno di essi, il Buti, a quel proposito dice « non affermo però che fusse intenzione dell'autore, nè che si possa provare per lo testo . . . . , se non che la chiama Matelda ».

(2) V., l'articolo sopra citato di Alfonso Bertoldi; e il dotto discorso del medesimo critico « La bella donna del Paradiso terrestre » (Firenze, 1901).

essendo ragionevole, non rischi d' esser fallace. Perchè essa non è una legge per sè medesima; e una variazione di casi basta a toglierne la necessità. Qui, per Matelda, è da riflettere innanzi tutto: è ella un simbolo somigliantissimo agli altri di Dante? e, poichè in lei il significato simbolico è dominante, si può e si deve accompagnarvi lo storico? All'una e all'altra quistione conviene risponder no. Due differenze appaiono fra il simbolo di Matelda e i rimanenti di Dante. Questi ultimi mostrano chiaro il loro essere storico, se non la significazione ideale; Beatrice dice essa il suo nome a Virgilio, questi si svela subito a Dante e rivela egli Catone, Lucia e S. Bernardo si nominano apertamente (1). Non è così di Matelda; che tace affatto di sè, e solo fa udire un canto di « intendimenti » che rimangono occulti, e dà ragione del suo gioire. Il nome ricorre

(1) Si può aggiungere che ciò avviene presto, venendo in iscena quei personaggi. Al contrario, Matelda « ci appare per la prima volta al v. 37 del ventottesimo canto e il suo nome non è pronunciato che una sola volta al v. 119 del trentatreesimo, quando la mistica rappresentazione è finita . . ». Così, alla ipotesi che Matelda sia la Contessa, con altri forti argomenti, obbietta il Parodi, in *Bull.*, VI, fasc. 8°, p. 158.

in fine, quasi superfluo; ricorre in forma che si può credere essersi indotto il poeta a usarne uno, a usar quello, per la necessità del racconto. Beatrice, parlando a Dante, deve indicargli la donna (1). Se questa necessità od opportunità non fosse, forse niun nome avrebbe la bella ospite del paradiso terrestre; nè ciò farebbe men chiara (se chiara è) la figura di lei simbolica, che sola importa nell'episodio. Se ad alcunchè vale il nome, bello, di dolce suono, di nobile uso e non raro, vale a dar l'ultimo tratto, trascurabile anche per sè, al quadro bello e compiuto. S'aggiunga, a render dissimile il simbolo di Matelda dagli altri danteschi, alcunchè di sproporzionato e di disarmonico in questi: non tanto in ciò che la persona, sebbene insigne, non risponde all'idea (nè potrebbe), ma in ciò che l'idea o simbolo e la persona che l'incarna, mostrandosi nei vari casi or l'una or l'altra nella sua particolare natura, e la seconda recando in sè manifeste le tracce della sua esistenza terrena, paiono contrapporsi; e l'unità della invenzione ne è gua-

(1) *Purg.*, XXXIII, 118-9:

Per cotal prego detto mi fu: Prega
Matelda che il ti dica . . . . . .

sta. Ma chi un simile difetto può ritrovare in Matelda? chi può accusare costei di esser più o meno di quel che dovrebbe, di parlare, di operare fuori di una sua unica, indivisa natura? Ella è una creatura perfetta, un simbolo di compiuta armonia: niun eccesso, niuna dissonanza risulta in lei. Donde ciò? Certo, dall'esser ella un simbolo che non ha segni o vestigi di un'origine storica; anzi ne ha tali che la dichiarano immune da questa condizione. S'ella è, come mi pare aver dimostrato, l'esempio o tipo dell'umanità che fu virtuale in Adamo; onde in sè aduna visibilmente i pregi di rare grazie donnesche e di intelletto virile, adornandoli con una umiltà confacentissima al luogo; non fu possibile nè opportuno a Dante cercar nella storia o nella tradizione una immagine degna. Niun personaggio antico o moderno (tolti Adamo ed Eva, per le ragioni già dette) potrebbe esprimer quel simbolo; sì perchè pieno e vasto come l'intera specie, sì perchè rappresentativo d'una condizione presto finita, e dissimile dalle seguenti (1). In quella, l'umanità, nella sua prima «ra-

(1) Non è così dei simboli della Libertà, della Ragione, della Rivelazione: idee e cose durature e presenti.

dice », fu buona naturalmente; in queste, buona per grazia e per virtù della redenzione, o già adempiuta o solo promessa (1). Come, dunque, un poeta teologo avrebbe confuso, in un simbolo, le due maniere di esistenza disformi? e non disformi solo, ma separate da un evento gravissimo? e delle quali una si svolse fuori di questo mondo e presto ebbe termine? La singolarità e caducità di quest' ultima voleva ch' essa fosse descritta in disparte; e che il personaggio deputato a incarnarla niuna relazione avesse col nostro mondo, come non l' ha e non l' ebbe, fin da principio, il luogo che è sua dimora: vivo, da antico, nella memoria degli uomini, ma fuori al tutto della loro vita, inaccessibile, chiuso. Matelda vi sta e gode « soletta »: ai posteri dei due scacciati da quello, in qua-

(1) V. *S. Th.* (I, Qu. XCV, art. 1°) « dicendum, quod non negatur, quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis iustis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem ». E in Manzoni, che nell' inno « Il Natale », dice di Cristo:

All' uom la mano Ei porge,
Che si ravviva, *e sorge*
Oltre l'antico onor.

lunque tempo vissuti, non è dato rientrarvi nemmeno in forza di un simbolo. Vi sta e gode « soletta »; e quando la sua viva solitudine e il pensoso ozio sono interrotti, per un' unica volta, da una singolare vista di persone e cose cristiane, ella, come estranea ed ignara, guarda tacendo. Questo suo atto toglie ch' ella sia una delle molte donne proposte (1); mostra che è puro simbolo, di cosa divisa al tutto da ogni realtà concreta e presente. Convenne a Dante avvivare l'ameno luogo, mostrarne in atto la condizione prima felice, quale ebbe Adamo e avrebbe avuta egli stesso fra i discendenti di Adamo (2): ed ecco la amorosa, lieta, vereconda, umile, contem-

(1) Il Mancini (*Bull.* XII, fasc. 3° e 4°), in una recensione della lettera del Picciola allo Scherillo, « Per Matelda di Canossa », combattendo l'ipotesi della Contessa, nota giustamente, come argomento contrario, « la condizione passiva di Matelda dinanzi a quello che accade nel Paradiso terrestre, mentre prima e dopo la mistica processione e quel che le segue essa è così vigile ed operosa ». Senonchè questo stesso argomento vale contro alla monaca di Helfta e a quante altre donne di tempi cristiani nominano i critici.

(2) *Purg.*, XXIX, 28-30:

Sotto il qual (*velo*), se divota fosse stata (Eva),
Avrei quelle ineffabili delizie
Sentite prima, e più lunga fiata.

plativa Matelda. La quale non è lì, veramente, pel suo ufficio di guida (1). Non la necessità di esser guidato, ma la necessità, artistica e filosofica, di impersonare un alto concetto, voluto dal tema, mosse Dante a ideare Matelda. Senza lei, il paradiso terrestre sarebbe spoglio della sua significazione storica, spoglio del suo fascino vero: fascino, sommamente poetico, quale può derivare a noi dalla immagine viva d'una letizia, che poteva esser nostra, e non è. Ogni paragone o richiamo è inopportuno a Matelda: ravvicinarla ad una, di creature anche elette, della umanità sostanzialmente mutata, è uno sformarla, un toglierla alla ideale solitudine dove il poeta l'ha posta, un dimezzarne la particolare bellezza.

(1) Così, fra gli altri, crede il D'Ovidio (*op. cit.*, 582) « . . nel piccolo Paradiso Matelda è, starei per dire, i piccolo San Bernardo, se la frase non paresse un bisticcio ».

LA
" PIANTA DISPOGLIATA „
DEL PARADISO TERRESTRE

Gli ultimi cinque canti del *Purgatorio*, sebbene le allegorie vi abbiano luogo in gran numero e restino oscure talvolta per colpa più dell'autore che del lettore, sono, nelle tre cantiche, i più importanti quanto al disegno dell'opera. È in essi la ragione prima del cadere di Dante e dello smarrirsi nella selva, onde la visione dei tre mondi di là; è in essi la rappresentazione delle passate sorti della Chiesa e la previsione delle future: onde il rinnovamento dell'Italia e del mondo. Parte principalissima delle allegorie che riempiono i canti suddetti, è senza dubbio l'albero, cui Dante vede (XXXII, 38-9) nel mezzo della foresta, spogliato

Di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo.

Le più antiche e ripetute interpretazioni vogliono che esso albero (che è per tutti il biblico « lignum scientiae boni et mali »,

e ricorda anche il tronco « robusto » che Daniele vide in sogno e descrisse a Nabucodonosor), simboleggi o l'ubbidienza, o la morale, o l'Impero (1). Ma ai due primi simboli osta, io credo, principalmente la immaginazione dantesca, che esso albero rifiorisca e si ammanti tostochè il Grifone gli lega il carro. Perchè l'ubbidienza e la morale, considerate per sè, niun danno possono avere da colpa umana, come niun danno ebbero i doni dello Spirito Santo, dei quali dice il poeta che non seppero mai nè *occaso* nè *orto* ma solo furon velati dalla nebbia del fallo (2): il che vuol dire che, continuando

(1) Il Tocco (in *Lectura Dantis*, a canto XXXII del *Purgatorio*), crede che l'albero, oltre a rappresentare, nel significato allegorico, l'impero, rappresenti, nel significato morale ed anagogico, « la storia dell'umanità la quale dall'innocenza dei primordi cadde nell'affannosa incertezza tra male e bene ». Ma all'acuto scritore si può domandare: in qual tempo, il genere umano ebbe a patire le condizioni che ei dice? Non dopo il primo peccato e prima di Cristo, quando Ebrei e Pagani, gli uni nel vero, gli altri nel falso, avevano leggi o credenze sicure di religione e morale; non dopo Cristo, quando niuna "incertezza" può aver luogo.

(2) *Purg.*, XXX, 1-3.

Quando il settentrion del primo cielo,
Che nè occaso mai seppe nè orto,
Nè d'altra nebbia che di colpa velo...

ad esser vivi e pieni per sè, lasciarono di ardere o arsero con offuscata luce nell'anima umana. E se niun danno, l'ubbidienza e la morale considerate per sè, soffersero dal peccato di Adamo, e rimasero belle e vive mentre quegli periva non osservandole, niun vantaggio, dunque, nè piccolo, nè, ancor meno, grande e durevole com'è nella invenzione dantesca, potevano trarre dalla prossimità o legame con la Chiesa. La solennità e grandezza del simbolo, quale è immaginato da Dante, mostra che, se mai esso risponde all'una delle due cose su dette, la adombra intera nel suo intimo essere, non nell'uso di Adamo, che fallì all'una o all'altra. La pianta, mirabilmente eccelsa e dilatantesi nella cima, non può essere il particolare atto di un uomo, ma deve essere la cosa stessa « per sè stante ». Se è così, ed essa è simbolo della ubbidienza o della morale, non s'intende come abbia vicende tali, per cui, rimanendo una, si dispoglia e rivive. Il che, nei simboli ora indicati, dovrebbe esprimere che una virtù, la istessa virtù, per la ingiusta opera di un uomo, perda la sua natura, e si cangi nel suo contrario, ripigliando poi l'antico essere. Le vicende gravi dell'albero, le sue

profonde mutazioni, mostrano ch'esso è il segno di cosa la cui bontà dipenda dall'uso che se ne può fare. Si aggiunga a questo, che, se mai l'albero, o *lignum scientiae boni et mali*, simboleggiasse la morale, il significato simbolico sarebbe uno col letterale: il che è assurdo. Nè a entrambe le allegorie su dette, convengono le rimanenti circostanze della invenzione dantesca. La lode data al Grifone, che egli non tocchi dell'albero (1), sebbene dolce al gusto, suona, nell'una e l'altra di quelle, lode a Cristo ch'egli sia stato obbedientissimo al Padre, ben altrimenti che Adamo, o che la sua dottrina non offenda la morale: immagini vane e fredde, e la seconda anche, non so se sciocca o irriverente, notandosi, del creatore o padre della morale, la qualità del rispettarla!

Queste difficoltà e contraddizioni non hanno luogo, quando per l'albero s'intenda l'*Impero*, o, meglio e più generalmente, la Potestà civile, o la « Imperiale Autorità »

(1) *Purg.*, XXXII, 43-45.

Beato sei grifon, che non discindi
Col becco d'esto legno dolce al gusto,
Posciachè mal si torce il ventre quindi...

o « Maestà », come pur dice Dante nel suo *Convivio* (IV, 4). Se esso è realmente il *lignum scientiae boni et mali*, come è certo per ciò che, a vederlo, la schiera che accompagna Beatrice mormora « Adamo », gli si può bene attribuire il simbolo della autorità imperiale. Di questa, Dante, nel luogo sopra indicato che è ottima guida a intender la allegoria di cui parlo, dice che è « altissima nell'umana compagnia », e che il suo « fondamento radicale » è « la necessità della umana civiltà, *che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice* », e che il suo ufficio, chiamato « per eccellenza *Imperio* », è « *di tutti gli altri comandamenti comandamento* » e deve informarsi alla autorità del « filosofo sommo » in quanto costui menò a perfezione la moralità o scienza dei costumi (1). Sono chiare le consonanze con l'albero; è chiara la convenienza che il *lignum scientiae beni et mali* simbolicamente adombri la Monarchia. Esso, che è altissimo e vasto, fu chiamato a quel

(1) V. anche *De Mon.*, III, 16: " Ad has quidem beatitudines. . . . per diversa media venire oportet. Nam ad primam (scilicet huius vitae) per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando ».

modo da Dio, e fatto norma ad Adamo, principalissima od unica, di ogni operare buono e conducente a felicità. Il non toccarlo (*Ne comedas*), fu, nelle parole brevi di Dio, l'« *imperio* per eccellenza », il « comandamento di tutti gli altri comandamenti », la regola morale per aver vita « felice » (1). Così sull'Etica, che fu un rimedio alla colpa già preparato e offerto al primo uomo sotto l'aspetto dell'alta e nobile pianta, si fonda, io credo, la somiglianza fra questa e l'Impero. La scienza del bene e del male, vietata al primo uomo perchè inutile a lui, vivente buono per grazia e non soggetto a fallir più se avesse obbedito in principio, doveva poi, descritta da Aristotile e vivificata da Cristo, esser l'ottimo mezzo allo Impero di ristorare negli uomini i danni del primo peccato. Come, dal *morder* l'albero, venne al primo uomo « pianto ed affanno » (*Purg.* XXVIII, 95), così, dal lacerarsi ora la Monarchia, divinamente istituita per riparare ai mali dell'uman genere (1),

(1) *Genesi*, II, 17 " De ligno autem scientiae boni et mali, ne comedas: in quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris ».

(1) *De Mon.*, (III, 4): « Sunt. . . hujusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati ».

vengono a questo i danni che il poeta lamenta. Ciò dice la mistica schiera, gridando al Grifone che ben fa egli a non toccare dell'albero; e il Grifone conferma, rispondendo:

Sì si conserva il seme d'ogni giusto.

Parole, più di queste, conformi a ciò che è il sommo della dottrina dantesca intorno agli uomini e al loro stato quaggiù, non potrebbero esserci. La lode al Grifone, che, nelle allegorie dell' ubbidienza e della morale, sarebbe inutile o strana, è, al contrario, convenientissima e viva nell'allegoria dell'autorità imperiale o civile. Essa consuona con ciò che Dante ragiona a lungo, in più parti, della inviolabilità dell'impero, e opportunamente rinnova il precetto di Cristo stesso ai discepoli dei Farisei che lo interrogavano, tentando, sulla sovranità imperiale: « Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari; et quae sunt Dei, Deo » (*S. Matt.* XXII, 21); precetto, cui certo allude il poeta nella sua apostrofe al clero, nel canto sesto del *Purgatorio* (1). Già prima, in terra, con le parole ora citate, Cri-

(1) Ahi gente, che dovresti esser devota,
E lasciar seder Cesare in la sella,
Se bene intendi ciò che Dio ti nota!

sto aveva distinto i due ufficii, ecclesiastico e regio; ora, poco altrimenti, nella invenzione dantesca, afferma che il « seme d'ogni giusto » si serba appunto col non toccare dell'albero, cioè col serbare intera l'autorità e potenza a chi spetta. In ciò è tutta la giustizia; in questo modo, « soli Monarchae insistens », la giustizia « in mundo potissima est ». (*De Mon.*, I, 11; ed. Moore). E, conservandosi essa, si rimuove, insieme, la cupidigia, che alla giustizia « maxime contrariatur » (*ivi*); il che è accennato col verso:

Perocchè mal si torce il ventre quindi.

Dove l'allusione è chiara alla cupidigia papale, tante volte colpita. Chè se, invece di *torce*, si legge « torse », non meno chiara è l'allusione ad Adamo, che *male*, cioè con danno e colpa, gustando il pomo, e facendosi il giuoco della « invidia » del diavolo, lasciò, dall' inferno, passar nel mondo la cupidigia (1). Come egli, lacerando l'albero, cioè offendendo la sovrana

(1) *Inf.*, I, 109-111:

Questi la caccerà per ogni villa,
Fin che l'avrà rimessa nell'inferno,
Là onde invidia prima dipartilla.

norma morale da Dio segnata, distrasse sè e i suoi discendenti dal fine « uno » della civiltà che è « vita felice », così i papi, lacerando la potestà imperiale che, sola, può assicurare all'uomo la felicità per mezzo dell'Etica, sono cagione al «mondo presente» d'ogni disordine e male.

Tutte l'altre vicende che il poeta narra dell'albero, convengono bene al simbolo dell'Impero. Così la vicenda, che si può dir principalissima nella invenzione dantesca, del rifiorire l'albero, tocco appena dal carro. Perchè la potestà civile, o monarchica, se non subito in atto, certo virtualmente, acquistò forza di idealità nuove e migliori, divenne atta al suo fine, tostochè nel mezzo di essa spuntò e s'accrebbe, sebbene occulta o combattuta in principio, la dottrina di Cristo. Uno scrittore, che ha trattato dottamente e a lungo delle allegorie dantesche nel paradiso terrestre, e ha sostenuto che l'albero incarni l'ubbidienza, crede che niun legame sia stato in principio tra cristianesimo e impero, essendo quello « penetrato in Roma pagana a dispetto degli imperatori »; crede che non ci sia stato, in quei primi tempi, il « felice rinnovellamento dell'impero » per

forza della nuova fede (1). Ma che il poeta abbia rappresentato in un tratto ciò che dovè esser opera, nemmeno intera e perfetta, di molte età, è cosa naturalissima in una visione, breve ma piena, di tempi e cose lontane. Potè dunque egli, in un rifiorimento improvviso, adombrare l'effetto lento, continuo, che nell' impero recarono i nuovi concetti; nè, meglio di come ha fatto, fingendo che il Carro toccasse l'albero per produrre il prodigio, poteva incarnare la sua dottrina delle relazioni, da Dio volute, delle due somme autorità, cooperanti in modo diverso, e l'una (la imperiale) devota all'altra che ha un proprio fine più remoto e più alto, e ricevente lume da essa (2). Il nodo, onde il Grifone allaccia il carro alla pianta, fatto di que-

(1) Gherardo Ghirardini: « Della visione di Dante nel Paradiso terrestre »; in *Propugnatore*, vol. XI. V. anche il vol. X.

(2) *De Mon.*, III, 4: « Sic ergo dico, quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem, quae est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit, ut virtuosius operetur per lucem gratiae, quam in coelo et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi » — Ed anche III, 16 (ed. Moore) « Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat. Illa igitur reve-

sta stessa (1), esprime il vincolo della sovranità temporale (informata nell'Etica), onde l'Impero lega a sè la Chiesa, menatagli allato da Cristo, nel « loco santo » preparato per lei (2). Questo atto, oltre a significare generalmente la facoltà nell'Impero di porgere esso alla Chiesa il fondamento terreno, e quasi il braccio che la sostenga, adombra, forse, l'avvenimento storico onde l'Impero stesso si unì la Chiesa e l'accolse, riconoscendola. Il che fu a tempo di Costantino, prima che egli, fattosi « greco » con le leggi e con l'aquila (3), largisse al papa la prima « dote ». Allora appunto, e fu brevissimo spazio, Roma eb-

---

rentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem; ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet.... ».

(1) *Purg.*, XXX, 49-51:

E volto al temo ch'egli avea tirato,
Trasselo al piè della vedova frasca;
E quel di lei a lei lasciò legato.

(2) *Inf.*, II, 22-24:

La quale e il quale, a voler dir lo vero,
Fur stabiliti per lo loco santo,
U' siede il successor del maggior Piero.

(3) *Par.*, XX, 55-57:

L'altro che segue, con le leggi e meco,
Sotto buona intenzion che fè mal frutto,
Per cedere al pastor, si fece greco.

be i « duo soli »; nè ad altro tempo può giustamente riferirsi l'effetto, che Dante chiama, per una strana amplificazione, solito, cioè duraturo e continuo (1). Anche s'addice bene al simbolo della potestà imperiale, l'essere eccelsa la pianta e il dilatarsene sempre più, in alto, la chioma. Quest'ultima condizione ritrae bene la universalità o grandezza dell' Impero, che « sotto l'ombra delle sacre penne » ricopre il mondo; la prima, ritrae l'origine o istituzione divina di esso. Così il poeta incarna qui il suo concetto, difeso altrove, che l'autorità imperiale discenda senz'alcun mezzo « a culmine totius entis... qui Deus est » (*De Mon.*, III, 13; ed. Moore), assai più opportunamente che se l'allegoria fosse,

(1) *Purg.*, XVI, 106-108:

Soleva Roma, che il buon mondo feo,
Duo soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo.

È qui a riferire che il Torraca, nel suo *Commento*, giudica che la condizione espressa da Dante col *soleva*, possa essere stata « P. e. al tempo che S. Pier Damiano (*Par.*, XXI, 121) s'adoperava che fossero « strettamente confederati il supremo sacerdozio ed il romano impero.... ». A non seguire l'autorevole giudizio, m' induce il vedere in Dante significata come cosa effettiva, e in certa guisa durevole, la cooperazione delle due somme autorità.

non dell'Impero della cui natura e ufficio e importanza egli tanto disputò e cantò, ma della ubbidienza o morale o altra cosa eccellente (1). Nè, al simbolo istesso che ho detto sopra, contrasta l'esser « due volte dirubata » la pianta; com'è nelle parole di Beatrice a Dante (XXXIII, 55-57):

Ed abbi a mente . . . . .
Di non celar qual hai vista la pianta,
Ch'è or due volte dirubata quivi.

Della moralità o ubbidienza, se mai fossero significate nell'albero, non è proprio dire che son « dirubate » ; nè, in essi simboli, è ragionevole la interpretazione

(1) Quanto all'allegoria dei rami dell'albero (inteso nel suo significato letterale di *lignum scientiae boni et mali*), si può, io credo, ricordare un luogo del *Convivio* (IV, 13), dove, parlandosi dei desiderii umani che si rivolgono o verso la scienza o verso la ricchezza, si fa divario tra il *crescere* e il *dilatarsi*, e questo secondo modo si afferma proprio della scienza: « dico che propriamente *crescere* il desiderio della scienza dire non si può, avvegnachè, come detto è, per alcuno modo *si dilati*. Chè quello che propriamente cresce sempre è uno: il desiderio della scienza non è sempre uno, ma è molti, e finito l'uno, viene l'altro; sicchè, propriamente parlando, non è *crescere* lo suo *dilatare*, ma successione di piccola cosa in grande cosa...». Opportunamente, dunque, la chioma del mistico albero, in quanto scienza, si dilata nell'alto, contro a quel che avviene negli altri alberi in terra.

che si suol fare delle due ruberie: ed altra non è possibile. Vi è detto che o l'aquila, sfrondando i rami, o il gigante, sciogliendo il timone, abbiano la seconda volta (la prima, fu rubatore Adamo) danneggiato l'albero: vuota e strana allegoria, che gli imperatori, infierendo contro la nuova fede e difendendo così l'antica e il loro stato e se stessi, offendessero o una morale che non erano atti a comprendere e che non era (al tempo che le persecuzioni duravano) nè diffusa nè chiara, o un'obbedienza che ignoravano affatto (1). Ben altrimenti è nel simbolo della potestà imperiale o, in generale, Impero; del quale ultimo si può dire con proprietà che fosse *dirubato*. Le « due volte » io credo sieno, l'una da A-

(1) Dante dice (XXXII, 112-114) che l'aquila scese per l'albero,

. . . . . rompendo della scorza,
Non che dei fiori e delle foglie nuove.

I seguaci della opinione, combattuta nel testo, spiegano, per la *scorza*, la costanza dei santi, pei *fiori* e per le *foglie nuove*, le virtù nuovamente uscite dal cristianesimo — Credo che con quelle locuzioni il poeta abbia contrapposto ciò che era l'albero sin da principio, innanzi che il cristianesimo sorgesse (*scorza*, la parte propria e perpetua dell'albero), e ciò che esso divenne, rinnovellato dal cristianesimo. Le persecuzioni, oltre a portare strage nella società nuova cristiana, turbarono l'impero stesso pagano.

damo, l'altra dal Gigante (1). Che l'una di esse sia da Adamo, è chiaro dalle voci di rampogna che il santo stuolo alza al vedere l'albero (2); e, d'altra parte, sarebbe

(1) Il Torraca, che nell'albero vede simboleggiata la « giustizia divina in terra » e ammette anche che possa rappresentare la « suprema autorità civile o « giurisdizione temporale » della monarchia universale » in quanto giusta massimamente (v. *Comm.*, p. 615), nega che le « due volte » possano essere da Adamo e dal Gigante, perchè « *quivi* vale colà, indica luogo lontano da chi parla e da chi ascolta ; il luogo, dove l'albero sorge, è quello, in cui Beatrice parla e Dante la sta ascoltando; e *ch'è or* si riferisce a tempo presente, non al passato e tanto meno al futuro. Beatrice parla nel 1300; la traslazione della sede papale avverrà cinque anni dopo ». E intende « *quivi*, nella vita, nel mondo, *si diruba ora la pianta doppiamente*, ossia si offende la giustizia divina in due modi ». Cioè « con frode (*ruba*) o con forza (*schianta*) (*Comm.*, pagg. 626-27) — Questa interpretazione, al tutto nuova e sottile, concorda bene con la credenza che l'albero simboleggi la giustizia. Ma chi, come fo io, crede che simboleggi, invece, la Potestà imperiale o civile, può difendere la più comune interpretazione del doppio danno inflitto da Adamo e dal Gigante, osservando che, se Beatrice usa il *quivi*, s'era già allontanata alquanto dall'albero (XXXIII, 13-15: Poi le si mise innanzi tutte e sette—; E dopo sè, solo accennando, mosse — Me e la donna e il savio, che ristette), e se dice *ora*, allude a un fatto futuro sì, ma già agli occhi di Dante rappresentato come presente (XXXII, 157-58: Poi, di sospetto pieno e d'ira crudo — Disciolse il mostro, e trassel per la selva....).

(2) *Purg.*, XXXII, 37 :

Io sentii mormorare a tutti: Adamo !...

strano che, indicandosi la mistica pianta del Paradiso terrestre, qui appunto, fra' danni che essa ha patito, si tacesse quello che fu primo e gravissimo. La seconda volta deve esser dal Gigante; non, certo, dall'aquila. La quale, si badi, *schiantò*, o sfrondò, l'albero, non lo *dirubò*. La diversità fra' due atti è viva nelle parole di Beatrice (XXXIII, 58-9):

> Qualunque *ruba* quella o quella *schianta*,
> Con bestemmia di fatto offende Dio...

Dove, il dir *bestemmia di fatto* è nuovo indizio che il simbolo è la Monarchia, qui contrapposta alla Chiesa. Perchè, come lo offender questa nei dommi è una bestemmia di parola o idea, così il violare l'Impero, il romperne quella che è detta in Dante « tunica inconsutilis » (1), è una bestemmia di fatto, cioè riferentesi a cosa che è temporale per sè.

Così ogni tratto dell'allegoria concorre a dar credito al simbolo della Monarchia, opportunissimo qui, nel paradiso terrestre, do-

(1) *De Mon.*, III, 10: « Si ergo aliquae dignitates per Constantinum essent alienatae (ut dicunt) ab Imperio, et cessissent in potestatem Ecclesiae, scissa esset tunica inconsutilis.... ».

ve è raffigurata la beatitudine umana cui può e deve procurare la autorità imperiale. Non è verisimile che ci si trovi un simbolo della moralità od ubbidienza o altra simile cosa, buona per sè e naturalmente unita alla Chiesa, e la si immagini esistente prima di questa e divisa da lei e rifiorente per lei (tale è l'albero); e non ci sia, invece, un simbolo, una effigie viva e solenne dell' Impero, a cui le note suddette, del preceder la Chiesa, dell' esser distinto da essa e dell' averne vantaggio, s' addicono a punto. Ma la necessità che il mistico albero rappresenti l' Impero, è chiara nell' ultimo discorso di Beatrice al poeta; discorso, dichiarativo insieme e profetico (XXXIII, 31-78). Essa, accoppiando nelle sue parole le sorti, passate e future, delle due somme autorità, e nominando l'albero e il carro, mostra appaiare il primo con l' Impero, come il secondo è uno con la Chiesa. Parla del carro, divenuto un «mostro» per le penne offerte dall'aquila; dice che questa avrà finalmente un erede; annunzia che, presto, un divino messo verrà ad uccider la «fuia» e il «gigante» che delinque con lei; lamenta i danni dell'al-

bero, due volte offeso con rapina (1). Così, a un tempo, dichiara i mali delle due autorità, e annunzia il prossimo bene; quelli e questo scambievoli. Ciò consuona con la dottrina, altrove esposta, di Dante; che qui, con opera non più di storico ma di poeta, la allarga e compie con una previsione certa di cose. Il primo danno alla Chiesa, lo scadimento seguente, erano venuti per una largizione ingiusta di temporale dominio; ma ciò, nocendo alla Chiesa, che ne fu presa di cupidigia, nocque anche allo Impero, che ne rimase lacero e fiacco. Senonchè esso risorgerebbe; e come già era stato causa di danno alla Chiesa, sarebbe ora, per indiretto modo, causa di bene.

---

(1) Ecco la parte, che più importa, del discorso di Beatrice (XXXIII, 34-45):

Sappi che il vaso che il serpente ruppe,
  Fu, e non è; ma chi n'ha colpa, creda
  Che vendetta di Dio non teme suppe.
Non sarà tutto tempo senza reda
  L'aquila che lasciò le penne al carro,
  Perchè divenne mostro e poscia preda;
Ch'io veggio certamente, e però il narro,
  A darne tempo già stelle propinque,
  Sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro;
Nel quale un cinquecento dieci e cinque,
  Messo di Dio, anciderà la fuia
  Con quel gigante che con lei delinque....

Per riavere il «regno mortale» che è tutto suo, per rifare una l'autorità che gli spetta, dovrebbe spegner la lupa e i «molti animali» a cui essa s'era ammogliata, o, altrimenti, uccider la fuia e il gigante, pessimo e superbo fra quelli. Così, a un tempo, provvederebbe a sè ed alla Chiesa, alla sua propria integrità ed alla spiritualità di lei. Ciò suonano le parole di Beatrice; che ben due volte esorta il poeta a riferire le cose viste (cioè il danno dell'albero, e le intrecciate vicende di esso e del carro) e le cose udite (cioè il prossimo rinnovamento dell' Impero e della Chiesa, per l'opera di un messo di Dio), al mondo «che mal vive» (1). E poichè il mondo viveva male per lo snaturamento dei due uffici supremi (entrambi, quasi vacanti al tempo

(1) *Purg.*, XXXII, 103-105:

Però, in pro del mondo che mal vive,
Al carro tieni or gli occhi, e quel che vedi,
Ritornato di là, fa che tu scrive.

Ed anche, XXXIII, 52-57:

Tu nota; e sì come da me son porte,
Così queste parole insegna ai vivi
Del viver, ch'è un correre alla morte;
Ed abbi a mente, quando tu le scrivi,
Di non celar qual hai vista la pianta,
Ch'è or due volte dirubata quivi.

di Dante), e per le disordinate relazioni loro, è forza credere che l' albero rappresenti l' Impero. Niun altro simbolo potrebbe ritrarre degnamente, oltrechè le qualità istesse dell'albero e la significazione allegorica del paradiso terrestre, le costanti credenze del poeta e le nobili aspettative; niun altro simbolo sarebbe opportuno qui a dar grandezza anche politica ad una parte del poema, che deve esser politica singolarmente.

NOTA

SUL « PECCATO DI DANTE »

In un mio volumetto, edito dal Loescher col titolo che è posto qui sopra, ebbi a sostenere che due sono, separatamente espresse nei canti XXX e XXXIII del *Purgatorio*, le maniere di colpa che Beatrice imputa a Dante. L'una, di disordinato costume; l'altra, di amore della filosofia disgiunto dalla teologia; gravissima l' una, l'altra leggiera, e tale insomma che si potrebbe dire « uno sbaglio di criterio o di giudizio », come, nel suo nuovo commento, lo chiama il Torraca, che a questa mia opinione presta il sostegno della sua grande autorità e di valide prove. Due opposizioni si sono fatte, e due, credo, si possono fare con qualche apparenza di verità.

Si è detto, da critici insigni, non esser verisimile che Beatrice accusi di un nuovo fallo il poeta, dopochè questi ha estinto in Lete ogni trista memoria; nè che il poeta, pieno, com'era, di filosofia, devoto al sommo autore di essa, cioè ad Aristo-

tile, si chiami reo d'averla seguita. Si può, alla prima ragione, osservare che è assai più verisimile, fra un tempo e l'altro dell'azione, l'accusa di una nuova colpa, che la ripetizione o richiamo di quella già rimproverata. Sarebbe ingiusto (oltrechè freddo, poeticamente) incrudelir di nuovo, per un medesimo fallo, in chi s'era pentito, e aveva confessato e dimenticato; sarebbe anche non opportuno, poichè i nuovi rimproveri (c. XXXIII) seguono ad una visione concessa a Dante, di cose alte e stupende, e a ragionamenti di Beatrice, parte profetici parte dichiarativi. La scena del canto XXX, dove è il primo scoppio delle rampogne e il pieno di esse, si va a mano a mano mutando nei due seguenti. Beatrice, avuta la confessione di Dante, si fa a lui più bella e solenne, prende quasi nuova figura, fisando gli occhi nel grifone e ritraendo in due forme la immagine unica di esso (natura umana e divina di Cristo), siede a guardia del « plaustro » che simboleggia la Chiesa, volge in fuga la volpe, cioè la eresia: atti, questi, ed uffici della scienza divina o della Rivelazione; Dante, a sua volta, « pentito e confesso », entra in Lete, è menato dalle Virtù cardinali innanzi alla

Donna, vede in atto la storia della Chiesa e, in parte anche, dell' Impero (XXXI e XXXII). Così esaltato egli, e così fatta Beatrice, qual luogo ha qui, ancora, un ragionamento di amori? Qual luogo ha qui, non solo per la mutata condizione dei due interlocutori e per le circostanze mutate, ma anche per la occasione onde Beatrice si muove al rimprovero? Ella ragiona a Dante dell'albero mistico e della sua alta significazione morale, e il poeta esclama confuso:

> Ma perchè tanto sopra mia veduta
> Vostra parola disiata vola,
> Che più la perde quanto più s'aiuta?

A cui ella:

> Perchè conoschi.... quella *scuola*
> C'hai seguitata, e veggi sua *dottrina*
> Come può seguitar la mia parola;
> E veggi vostra via dalla divina
> Distar cotanto, quando si discorda
> Da terra il ciel che più alto festina....

Queste parole, ai critici a cui sopra accennavo, paiono significare ancora rimproveri di disordinato costume. *Scuola* deve valer quindi, *compagnia*, *comitiva* (s'intende, dei vili uomini coi quali Dante si strinse un tempo) o anche *tenor di vita*; o, altri-

menti (com'è nel Barbi, autorevolissimo scrittore di cose dantesche) «la povera sapienza del mondo, i *difettivi sillogismi* che fanno battere in basso le ali...», onde il poeta fu tratto ad amar «più i beni mondani che Dio».

Ma ciò che segue, nel ragionamento di Beatrice, a quel misterioso nome di *scuola*, contrasta, io credo, alle interpretazioni che ho riferite. Di fatto, che è mai la «dottrina» d'una compagnia d'uomini tristi? o che è la «dottrina» di un *tenor di vita?* Ed anche: se mai sia giusto parlare, in un discorso solenne, di una «sapienza» mondana che pieghi l'uomo verso la «pargoletta» e tali altre «vanità con breve uso» (così appunto Beatrice parla del primo fallo di Dante), che è mai la «dottrina» di siffatta sapienza? E come mai Beatrice, ad essa dottrina, contrappone la sua «parola», cioè la parola della Rivelazione?

Più ragionevole è distinguere le due colpe di Dante, come costui le distingue, separatamente ponendole in due canti non prossimi, e l'una, si può ben dire, assommando nel «togliersi» di lui a Beatrice («Questi si *tolse* a me, e diessi altrui...»), l'altra, nello «straniarsi»: dei quali due

modi, il secondo è un semplice discostarsi o distogliersi. E tale dovè essere il secondo fallo di Dante, quando costui, per consolarsi della morte di Beatrice, si diè agli studi, per lui nuovi, della filosofia, e « in picciol tempo, forse di trenta mesi » gustò tanto della loro dolcezza, che « ogni altro pensiero » ne era cacciato e distrutto (*Conv.* II, 13). Dovè allora, verisimilmente, lasciar da parte la teologia; tener divise due scienze, la divina e l'umana, fatte per aiutarsi a vicenda; forse anche sperare di « veder tutto » con l' umana soltanto. E poichè questa, a tempo di Dante, era adunata tutta nei libri di Aristotile; e lui seguivano, commentavano, inchinavano i Padri, citandolo, con l'appellativo di Flosofo, a pruova delle verità anche soprannaturali, insieme coi Libri sacri, sebbene se ne discostassero le poche volte che era impossibile accordarlo con questi; l'errore di Dante, o, meglio, il rischio di errare a cui egli andò incontro, dovè essere in ciò, che le dottrine aristoteliche accolse e fece sue senza il compenso della parola rivelata. Così appare dalle seconde rampogne di Beatrice; così conviene credere. Nè è a meravigliare che egli si dica reo di un tal

fallo, e involga nel biasimo la filosofia di Aristotile, il che par duro a un illustre dantista. Il suo fallo non fu di aver amato la umana scienza, per sè, ma lei privata del debito lume della divina; nè Aristotile gli potè sembrar tale, che rispondesse in tutto alla verità, cui egli credeva. Chiama, infatti, la dottrina di lui una «*quasi* cattolica opinione» (*Conv.* IV, 6); e lui pone nel Limbo, pel solo «difetto» del non adorare Dio debitamente. Non disdice, dunque, ch' egli, pur lodando in Aristotile lo ingegno «*quasi* divino» (ivi), si faccia riprendere, dalla persona stessa della Rivelazione, di un eccessivo amore della filosofia aristotelica. E già prima che Beatrice lo accusasse a quel modo (forse accrescendo il fallo, che potè essere al tutto degno di silenzio, per ammaestramento dei filosofanti), Virgilio istesso aveva chiaramente distinto tra ragione e fede; ed una volta anche era sembrato anticipare il rimprovero di Beatrice, rivolgendolo egli a tutti gli uomini, quando aveva ammonito:

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer l' infinita via
Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al *quia*...

Ma è cosa mirabile come questa storia, che ho accennato, intellettuale, di Dante, si innesti alla storia del primo amore di lui, e dell'arte onde egli lo fece eterno per tempo e universale per importanza. Perchè il ricordo della morta Beatrice, oppresso per poco dai nuovi studi, presto risorse; ed egli, pentito, chiamò «malvagio» e «vilissimo» il secondo amore, benchè era di cosa o, come allora diceva, di donna «gentile». Un tal contrasto, non naturale, fra un amore di donna e un amore di scienza, doveva presto cessare, e l'uno e l'altro aver luogo insieme nella sua anima, atta così a pensieri, come a sentimenti sopra il comune. Una «mirabile visione», apparsagli intanto, gli diè il modo più acconcio di terminare il dissidio, e di conciliare le due donne, «gentilissima» l'una, l'altra «gentile». Divenuta quella, figura della Rivelazione, toccava a questa esserle ancella, seguitatrice, ministra; poteva egli usar la minore a esaltare la più eccellente delle due rivali di un tempo. Ciò si propose appunto il poeta, aspettando di riparlar di Beatrice quando potesse dirne «quello che mai non fu detto d'alcuna»: ciò fece con la *Com-*

media, dopochè, nel *Convivio*, si fu addestrato in ogni parte della filosofia, non separata omai dalla teologia, ma accompagnata con essa (1).

(1) Questa nota fu pubblicata nel n. 42 del *Giornale d'Italia*. 1908.

EDIZIONI PERRELLA

MATILDE SERAO — LETTERE D'UNA VIAGGIATRICE—Vol. di 480 pag. ed un ritratto dell'autrice . . . . . L. 4,00
ROBERTO BRACCO—LO SPIRITISMO A NAPOLI NEL 1886—Vol. in 16° di 260 pagine . . . . . » 2,00
GIOSUÈ CARDUCCI — Commemorato da FRANCESCO TORRACA—Eleg. vol. in 8° grande, 5° migliaio . . . » 2,00
FRANCESCO TORRACA — SCRITTI CRITICI—Vol. in 16° di 585 pagine . . . . . » 5,00
GIUSEPPE DE BLASIIS—RACCONTI DI STORIA NAPOLETANA » 4,00
DANIELE O. MARRAMA—IL RITRATTO DEL MORTO—Prefazione di M. Serao—Copertina di La Bella . . . » 1,50
— QUELLI DEL QUARTO POTERE . . . . . » 0,50
— SPADE E SPINE —Considerazioni sul problema militare — Vol. in 16° di pag. 112 . . . . . » 1,00
ANGELO ZUCCARELLI—GLI UOMINI PRIMITIVI DELLE SELCI E DELLE CAVERNE — Volume in 16° con ritratto e 20 tavole fuori testo . . . . . » 2,50
MATILDE SERAO — LA LEGGENDA DI NAPOLI—7° migliaio volume in 16° . . . . . » 3,00
— IL VENTRE DI NAPOLI — Venti anni fa - Adesso - L'anima di Napoli, 5° migliaio, volume in 16° . . » 3,00
— « SAPER VIVERE » — 17° migliaio, vol. in 16° di 330 pagine in elegante legatura di cartonnè souple e oro. » 3,50
— « STERMINATOR VESEVO » — Diario eruzione aprile 1906, vol. in 16° . . . . . » 3,00
— « STERMINATOR VESEVO » — Diary of the eruption of april 1906, volume in 16° . . . . . » 3/—
— LA MADONNA E I SANTI—« Nella fede e nella vita » 6° migliaio, volume in 16° di 488 pagine . . . . » 3,00
— IL GIORNALE — Conferenza . . . . . » 0,50
— IL PAESE DI CUCCAGNA — Romanzo napoletano, 32° migliaio, vol. in 16° di pag. 406 . . . . . » 4,00
— LE AMANTI — pastelli . . . . . » 3,00
— NEL PAESE DI GESÙ — (Ricordi di un viaggio in Palestina)—18° migliaio di 368 pagine . . . . . » 3,00
— GLI AMANTI — 5° migliaio, vol. in 16° di 320 pagine » 3,00
MATILDE SERAO e **PIERRE DECOURCELLE** — DOPO IL PERDONO — (Dramma in 4 atti)—Vol. in 16° di pag. 255 » 2,00
ENRICO CORRADINI — CARLOTTA CORDAY — Dramma in 3 atti, vol. in 16° di 216 pagine . . . . . » 2,00

Commissioni e vaglia alla Libreria Perrella - Museo 18, Napoli.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

JUN 18 1926

CANCELLED

JUN 19 '89 H

Dn 143.25.5
Saggi danteschi:
Widener Library 006566740
3 2044 085 944 742